مؤتمر دولي

مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي

خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية

جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩-٢١ أكتوبر ٢٠٠٩








دار النيل للطباعة والنشر

الطبعة الأولى: ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م

تصميم

أسيد الصالحي

غلاف

مراد عرباجي

ISBN: 978-975-315-386-7 :رقم الإيداع

DAR AL-NILE

Bulgurlu Mah. Bağcılar Cad. No:1

34696 Üsküdar - İstanbul / Türkiye

Tel: +90 216 5221144 Faks: +90 216 5221178

مركز التوزيع / فرع القاهرة

العنوان: ٧ ش البرامكة - الحي السابع - مدينة نصر - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٠٢٢٢٦٣١٥٥١+

المحمول: ٢٠١٦٥٥٢٣٠٨٨+

جمهورية مصر العربية

www.daralnile.com

مؤتمر دولي

مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي

خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية

جامعة الدول العربية

القاهرة ١٩-٢١ أكتوبر ٢٠٠٩

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الكتاب

المحور الأول

الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي

المحور الثاني

حول فتح الله كولن: الشيخ والخدمة

المحور الثالث

مجالات العمل وخبرات الممارسة من المحلية إلى العالمية

المحور الرابع

شهادات واقعية

المحاضرة الختامية

التقرير الختامي

مقدمة

أهداف المؤتمر وفكرته الأساسية

د. نادية محمود مصطفى
د. إبراهيم البيومي غانم
د. باكينام الشرقاوي

موضوع الإصلاح في العالم الإسلامي هو واحد من أهم الموضوعات التي تشغل النخب الإسلامية؛ بل هو أهم ما شغلها على الإطلاق منذ قرنين -على الأقل- وما زال يشغلها إلى اليوم. وفي نظرنا أن كل جهد فكري في مسائل الإصلاح يكتسب مشروعية علمية وعملية في الوقت نفسه، خاصة إن جاء هذا الجهد بمنهجية مقارنة بين خبرات متنوعة على امتداد العالم الإسلامي؛ فالمقارنة تتيح فرصة كبيرة لاكتشاف القواسم المشتركة، والدروس المستفادة من هذه التجربة أو تلك، تكشف عن مواضع التشابه والاختلاف ودرجات النجاح والفشل وأسبابها في كل حالة. وكان من الأهمية بمكان تناول إحدى أهم حركات الإصلاح المعاصرة في الخبرة التركية التي أسسها المفكر الشيخ فتح الله كولن في مجال الإصلاح التربوي والتعليمي والثقافي؛ باعتبارها ذات حضور ممتد على صعيد العالم الإسلامي وخارجه خلال نصف القرن الأخير، وبات من الضروري طرح هذه الخبرة في إطار مقارن مع خبرات ورؤى أخرى في المجال الحضاري العربي الإسلامي، وهي وإن انطلقت جميعها من المرجعية الإسلامية إلا أنها تنوعت واختلفت من حيث الغايات والأهداف والوسائل.

إن التنوع في نماذج الإصلاح يعد من أبجديات "المرجعية الإسلامية" التي يؤمن بها رواد الإصلاح والتجديد، ويسترشدون بمبادئها في اجتهاداتهم، ويسعون للتجديد

والنهوض بمجتمعاتهم في ضوئها. بهذا المعنى يمكن القول إن التعدد في إطار وحدة المرجعية ليس فقط مقبولاً؛ بل هو ضروري ولازم، وهو من مظاهر التعبير عن فهم الإسلام كنظام شامل. المنطلقات واحدة إلا أن تعدد جوانب الحياة والتنوع في المشكلات والقضايا وتغيرها من فترة لأخرى، ومن مكان إلى آخر؛ كل ذلك يقود إلى اختلاف الرؤى وتعدد برامج الإصلاح. هذا التنوع في الرؤى والبرامج الإصلاحية على أساس المرجعية الإسلامية؛ إنما يعبر عن أصل الأشياء، وينسجم مع حقائق الوقائع الاجتماعية والسياسية، ويعكس جوهر الفطرة الإنسانية التي تتأبى على التنميط والقولبة وتنزع دومًا للتنوع وتتآلف مع حقائق التعدد في الكون وفي معطيات الحياة الاجتماعية. وترحب المرجعية الإسلامية بجميع الاجتهادات التي تشتبك مع الواقع وتهدف لإصلاحه وتطويره.

وانطلاقًا من تنوع وتعدد نماذج الإصلاح المستندة للرؤية الإسلامية، يبرز سؤال رئيسي: ما مداخل التغيير المتنافسة في سبيل الإصلاح والنهضة في مجتمعات العالم الإسلامي المعاصر؟ وأين موضع حركة فتح الله كولن منها؟

تشير تجارب الإصلاح والتجديد على امتداد العالم الإسلامي المعاصر إلى وجود عدد من الرؤى الاجتهادية، كما تشير إلى أن كلاً منها له زاوية اهتمام رئيسية تختلف عن زاوية اهتمام الرؤى الأخرى، وله مزاياه وإنجازاته، كما أن له نواقصه وإخفاقاته. من هذه الرؤى ما يركز على أن الإصلاح يبدأ من أعلى، وأن إصلاح السلطة السياسية مقدم على الإصلاح الاجتماعي والتربوي، في مقابل رؤية أخرى تؤكد أن البداية الصحيحة يجب أن تكون من القاعدة الاجتماعية، ويجب أن ترتكز على التربية والتنشئة والتنمية الروحية والأخلاقية. وهناك رؤية يعتقد أصحابها أن الإصلاح رهن استخدام القوة الخشنة في مواجهة عوامل التأخر، وأسباب التدهور سواء كانت داخلية أم خارجية؛ أي إنه يجب أطر الناس على الإصلاح أطرًا، في مقابل رؤية أخرى يعتقد أصحابها أن الإصلاح لا يؤتي ثماره إلا بالوسائل السلمية التدريجية طويلة النفس. وهناك من يركز على إصلاح ما فسد من عقائد الناس، وهناك من يرى أن التركيز يجب أن يتجه إلى

العلاقات والمعاملات والمؤسسات، وأن إصلاحها سيلقي بثماره على الجميع، وإن بنسب متفاوتة. هناك أيضًا من يصب جل اجتهاداته في مقاومة ضغوط الخارج التي تعوق النهضة والإصلاح، وهناك من يقول إن الأهم هو قهر عوامل التأخر الداخلية أولاً... وهكذا. وعلى أساس اختلاف وتباين الرؤى والاجتهادات، تشكلت حركات وجماعات ومؤسسات، واكتسب كل منها طابعًا يعكس بؤرة اهتمامه، ويوضح نقطة انطلاقه، ويؤشر على منهجيته في الاجتهاد، وجميعهم في إطار ما تتيحه المرجعية الإسلامية الشاملة. أما الحكم على صحة هذه الرؤية أو تلك وجدواها، أو أفضلية هذا الاجتهاد وصحته وصلاحيته على غيره، فهذا متروك للتجريب في الواقع، ولتقدير ما تنتجه هذه الرؤية أو تلك من مصالح، وما تدفعه من مفاسد. وفي جميع الحالات يظل السؤال الأساسي مطروحًا وهو: لماذا يعلوُ بعدٌ من أبعاد الإصلاح على غيره لدى بعض الإصلاحيين، ويحتل تحركه قمة أولوياته؟ هل هذا اختيار قائم على نمط الاستجابة للتحدي -أهي مقتضيات الظرف- أم إنها من منطلق الاختيار الاجتهادي؟ أم نتيجة عوامل متعددة لما تفرضه هذه العوامل من أولويات للعمل، ولما يحف بها من أسباب النجاح والفشل؟

إن تشخيص الوضع الراهن المعاصر للمجتمعات والنظم العربية والإسلامية يبين كيف أن جهود الإصلاح والتجديد تعاني ضعف الانسجام والتنسيق بين المداخل الأساسية للإصلاح في العالم الإسلامي: المدخل السياسي، والمدخل التربوي-الاجتماعي، ناهيك بالطبع عن المدخل العقدي. ومن ثم، فإن البحث في تفسير هذه الظاهرة (أي عدم الانسجام بين هذه المداخل) والبحث في النماذج التي تجاوزت هذا الوضع أضحى أمرًا ملحًا، وتتضح هنا دلالة اختيار نموذج حركة الشيخ فتح الله كولن للرصد والدراسة.

وفي هذا السياق، كان اقتراب الإصلاح والتجديد في المجال الحضاري العربي والإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين هو المنطلق لعرض وتحليل فكر فتح الله كولن وخبرة حركته -داخليًا وخارجيًا- مقارنة بخبرات ورؤى إصلاحية أخرى في

العالمين العربي والاسلامي. وهذا الاقتراب يعكس فكرة أساسية عن ضرورة دراسة الإشكاليات التي تثور أمام المهتمين بفكر وحركة رواد الإصلاح والتجديد الإسلامي بصفة عامة وفكر وحركة فتح الله كولن بصفة خاصة، سواء في إطارها التركي أو الإسلامي أو العالمي.

تتناول أعمال هذا الكتاب إشكاليتين أساسيتين هما:

الإشكالية الأولى عن العلاقة بين الفكر والحركة السياسية. هناك نمط شائع يحتل الأضواء هو ذاك الذي يتجه نحو الحركة السياسية المباشرة، وهناك من الفكر ما يقتصر على المجال الحركي الدعوي أو التربوي أو الاجتماعي. ومن هنا نلحظ ما يذاع من معايير التمييز بين رواد الإصلاح والتجديد، وأيضًا بين الحركات والتيارات الإسلامية على نحو يخلق استقطابًا ثنائيًا مصطنعًا بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي في حركات وتيارات الإصلاح. ومن ثم، تبقى إشكالية مهمة مطروحة وهي طبيعة العلاقة بين أركان أو أبعاد الإصلاح المختلفة (هل هي تراتبية أم شرطية). أما كيف تتحول طاقة المشروع الفكري إلى قوة حركة للتغيير الحضاري، وليس السياسي فقط، فهذا هو الحاضر الغائب في كل جهود الإصلاح الإسلامي عبر القرنين الماضيين، أو على الأقل هذا هو الحاضر الغائب في القراءات المقدمة عن هذه الحركات والتيارات وعن مآلها حتى الآن. ولعلنا نستطيع أن نقول أيضًا إن من أهم ملامح التوافق بين الأدبيات التي قوَّمت جهود الإصلاح والتغيير من أجل النهوض، والتي تعاقبت عبر قرنين، هو عدم تحول المشروع الفكري إلى برامج وخطط حركة، بل وإلى مؤسسات تقوم بأدوار متكاملة في مجالات مترابطة تُشكِّل في مجموعها المنظومة الحضارية ابتداءً من منظومة قيم التربية والتعليم والثقافة والاقتصاد والإعلام والسياسة وصولاً إلى الهياكل والمؤسسات التي تهتدي بهذه المنظومات في برامج حركتها. فكيفية تحويل الفكر إلى مشروع وترجمة الرؤية إلى برنامج إجرائي عملياتي قابل للتنفيذ على أرض الواقع يمثل جانبًا في غاية الأهمية تفتقده كثير من حركات الإصلاح في عالمنا الإسلامي، ويبقيها حبيسة الطموحات والآمال.

وإذا كان الخبرة التركية مع فتح الله كولن تبدو أنها تقدم نموذجًا عن كيفية ملء هذه المنطقة الوسطى غير المملوءة عادة في مشروعات إصلاحية سابقة أو راهنة، ألا وهي المنطقة الوسطى بين الفكر التربوي وبين الحركة الاجتماعية وصولاً إلى الحركة السياسية، بعبارة أخرى، المنطقة الوسطى بين تربية الفرد ومنه إلى المجتمع ومنه إلى السياسة، فكيف تتحقق هذه العملية؟ وما شروطها؟ فبدون ادعاء، بل مع تأكيد عدم الارتباط بالسياسة، فكيف كان لحركة الإصلاح التربوية الحديثة في تركيا مردود اجتماعي واقتصادي وسياسي؟

الإشكالية الثانية عن العلاقة بين عالمية الرسالة الإسلامية وإنسانيتها وبين خصوصيتها: فإلى أي حد اتجهت جهود واجتهادات رواد الإصلاح إلى ما هو أبعد من مجرد الإصلاح الديني أو الفقهي إلى الإصلاح المجتمعي بل وإلى الإصلاح العالمي؛ أي إصلاح حال الإنسانية باعتبار أن المسلمين جزءً منها، وإن اختلف بالطبع مفهوم الإنسانية من فلسفة حضارية إلى أخرى. بعبارة أخرى، ما الامتدادات الخارجية لمشروعات الإصلاح الإسلامية، التي تأسست في أطر وطنية وإقليمية محددة، وما غايات وأهداف وآليات وأدوات هذا الامتداد، وهل اقتصرت على المناطق الإسلامية ومشكلاتها فقط؟ فالإصلاح في المرحلة الراهنة من تطور المجتمعات العربية والإسلامية يواجه تحديات خارجية بحيث لا تنفصل معطياته الداخلية (الوطنية) عن هذه التحديات. فكيف يؤثر إدراك هذه التحديات على كيفية تحقيق، أو عدم تحقيق، الانسجام بين المداخل المختلفة للإصلاح؟ بعبارة أخرى، ما الامتدادات نحو "البيني على صعيد الأمة"، ونحو الخارجي على الصعيد الإنساني العالمي؟

إذا كانت الأدبيات التي تزخر بها الساحة الأكاديمية والفكرية عن رواد وتيارات الإصلاح الراهنة والسابقة في العالم الإسلامي قد اجتهدت لتصنيف هذه الجهود ودراسة محتوى ومضمون أفكار رموزها، فهل تمثل الإشكاليتان السابقتان جديدًا في هذا المجال؟ خاصةً من حيث تعديلهما الخطوط الفاصلة بين الفكر والمجتمع والسياسة. وهذا ملمح من ملامح الدراسات الحضارية من مدخل العلوم السياسية،

فهي ليست بالدراسات السياسية التقليدية أو الاجتماعية التقليدية أو الفلسفية والفكرية التقليدية. وتمثل حركة الخبرة التركية في ظل تأثيرات حركة فتح الله كولن وفكره ساحة أساسية لإختبار هاتين الإشكاليتين مقارنةً بالرؤى والخبرات الإصلاحية الأخرى.

إذا ألقينا نظرة عامة على بعض بلدان العالم الإسلامي المعاصر سنجد أن لكل منطقة، وأحيانًا لكل دولة، سمات خاصة، وظروف معينة تجعلها مختلفة عن غيرها. "تركيا الحديثة" -على سبيل المثال- لها أكثر من خصوصية ناجمة عن ظروف انتقالها من دولة كبرى إلى دولة هامشية في النظام الدولي إلى دولة إقليمية كبرى ودولية صاعدة، ومن إرث عثماني إسلامي إلى توجه علماني تغريبي إلى إصلاح ديموقراطى متنامٍ، وقد فرضت هذه الخصوصيات تحديات مختلفة على حركات الإصلاح الإسلامية التركية، وقدمت في إطارها بدائل متميزة ومسارات لها خصوصيتها تجعل من التركيز على الحالة التركية ليس فقط عامل إثراء للأطروحات الإصلاحية في العالم الإسلامي، بل أيضًا خبرة كاشفة ومفسرة لمحددات الفعالية وعناصر الديناميكية المفقودة في كثير من الخبرات المناظرة في الدائرة الحضارية الإسلامية. ومن ثم فإن البحث في الخبرة التركية، التي تقدمها حركة الشيخ والمفكر فتح الله كولن داخل تركيا، وبامتداداتها إلى خارجها، لن تحقق أهدافها بدون وضعها في سياق وإطار أوسع يتضمن حالات مقارنة تختلف من حيث سياقها الخارجي ومن حيث سياقها الداخلي، ومن حيث إنجازاتها الداخلية والخارجية مقارنةً بما حققه الصعود التركي خلال العقدين الماضيين، وما حاق بتوجه السياسات الداخلية والخارجية التركية من تطورات. وجميعها دفعت للتساؤل عن طبيعة وماهية رؤية هذا النموذج للإصلاح من منطلقات إسلامية.

ومن ناحية أخرى، اكتسبت حركة الشيخ فتح الله كولن دلالاتها الواضحة بسبب تميزها في معالجة الإشكاليتين الرئيسيتين لعملية الإصلاح في العالم الإسلامي -السابق ذكرهما-، فهناك سمتان رئيسيتان لها يميزانها عن غالبية حركات الإصلاح في العالم الإسلامي:

أولاً: القدرة على مأسسة الفكر وإكسابه حركية فعالة على أرض الواقع، وينطلق

فكر كولن وحركته من منطلقات رئيسية مهمة ساعدته على الفاعلية بدون صدام مع محيطها سواء المحلي أو الخارجي. فمن ناحية، ينطلق كولن من الفرد في إطار عملية شاملة لبناء الإنسان، وكأنه انطلق من الخاص للتأثير في العام، بدلاً من المحاولات المضنية للربط بين العام والخاص أو الفصل بينهما. فالهدف ليس السيطرة على العام؛ بل التأثير عليه من منطلق بناء مواطن صالح. لقد ساد الإدراك بأهمية تفعيل القيم في الواقع الاجتماعي وفي تطويره. الأمر الذي يفسر اختيار الحركة للتعليم لبناء الإنسان وتربيته على القيم الإسلامية لتحقيق "مهمة التبليغ"، التي يعتبرها الشيخ كولن المهمة الأساسية لكل مسلم في الحياة. وارتباطًا بذلك فهي حركة من المجتمع وإلى المجتمع؛ بخلاف حركات أخرى إما موجهة من المجتمع ولكن إلى تغيير الدولة، أو العكس من الدولة لتغيير المجتمع (أو داخل الدولة). لقد مَثل المجتمع محور اهتمام حركة الشيخ فتح الله كولن، فمنه وإليه تحركت ونشطت. وهو الأمر الذي يعد مصدر قوة واستمرارية وفق رؤية تصالحية غير تصادمية.

وثانيًا: القدرة على التجسير بين الثنائيات بتبنى خطاب تصالحي توافقي يتخطي ويتجاوز الصراعات والاستقطابات الفكرية والسياسية والمجتمعية. وارتبط ذلك بتقديم نظرة تصالحية ترى أبعاد التكامل بين هذه الثنائيات، وتسعى لمعالجة التناقضات إن وجدت بتدرج وسلاسة وعقلانية. الأمر الذي سمح لها بلعب أدوارًا إيجابيًا في مجالات حضارية أخرى غير إسلامية مثل الحضارة الغربية. وتعد الامتدادات الخارجية للحركة أكثر بروزًا من النطاق التركي للحركة، إلا فيما يتصل بالإطار السياسي والاجتماعي التركي -الحديث وفي جذوره التاريخية- الذي يفسر ظهور ونجاح هذه الحركة، باعتبارها حركة اجتماعية مدنية إصلاحية ذات مرجعية إسلامية. لقد اتجهت ابتداء إلى الفضاء التركماني والفضاء الآسيوي للإسلام والفضاء الغربي وذلك قبل الاتجاه -مؤخرًا- إلى الفضاء العربي/الإسلامي. وتنطلق جهود الشيخ كولن من الثوابت الجامعة؛ ليس فقط بين المسلمين، ولكن أيضًا بين البشر ككل، مستثمرًا الجامعية الإنسانية، التي لا تفرض رؤية أحادية جامدة، ولا تحصر ذاتها في التعامل مع المتغيرات

والمشكلات الجزئية. وهكذا كان البحث عن المشترك مع الغرب مقدمًا على إعلاء المختلف حوله. لقد استطاعت حركة الشيخ كولن أن تستثمر العولمة بدلاً من الاكتفاء بنقدها. وأكدت تجربته أن أحد أهم عناصر حسن قراءة العصر هو استثمار الأبعاد الإيجابية للعولمة التي تساند ولو نظريًا دعوات حقوق الإنسان والحريات وغيرها من قيم إنسانية جامعة تصلح مدخلاً للتواجد والتأثير على الساحة العالمية.

لعل أهم ما يميز هذه الحركة أنها تنطلق من نماذج ذاتية تعمد إلى تفعيل مكونات الذات الداخلية، فهي "حركة نماذجها من ذاتها" التي تجعل من المدرس والتاجر والداعية نماذج حية للقدوة. وفي هذا الإطار قام الشيخ فتح الله بتطوير مفهوم الخدمة وتوظيفه في تعميق رأس المال الاجتماعي من أجل مكافحة الجهل والفقر والفرقة، وتبنى لذلك نظرة شمولية تنموية تهدف إلى تنمية القدرات، في إطار نظرة تنموية طويلة المدى.

ويسعى المشاركون في هذا العمل إلى تقديم إجابات عن تساؤلات عديدة: ماذا قدمت حركة كولن على مستوى قضايا العالم الإسلامي؟ سواء تلك القضايا القديمة المعاد طرحها بالرغم من أن الزمن تجاوزها -مثل العلاقة مع الغرب والحكم وشرعيته-؛ أو القضايا الجديدة مثل الديموقراطية، المواطنة، الإرهاب، التعددية الدينية والثقافية، اندماج المسلمين في الغرب والعلاقة بين الديني والسياسي؟ لماذا نجحت حركة كولن في التواصل إيجابيًا مع الغرب سواء بالتأثير أو جذب الاهتمام أكثر من أي حركة إصلاحية أخرى أتت من العالم الإسلامي؟ وما أوجه المقارنة بين الفعل على الساحة الدولية والتحرك على الساحة المحلية التركية؟ كيف استطاعت الهياكل المؤسسية ترجمة الفكر إلى حركة وأداء على أرض الواقع؟ وهل تساوت مجالات الحركة (سواء التعليم، أو محاربة الفقر أو الحوار مع الآخر) في قوة التحرك وكثافة الجهود؟ وهل تزامنت هذه المجالات في تقدمها؟ وكيف ارتبطت ببعضها البعض؟

تقدم المحاضرتان، الافتتاحية والختامية، إسهامات بالغة الأهمية؛ لكونها تعرضا لرؤى عالمين جليلين: الأستاذ الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر والمستشار طارق

البشري. وفي الأولى ناقش الدكتور الطيب العقبات الرئيسية التي تعيق عملية الإصلاح، بينما تعرض المستشار البشري في الثانية للآفاق المستقبلية لعملية الإصلاح في العالم الإسلامي. في حين ينقسم الكتاب إلى أربعة محاور رئيسية:

المحور الأول: الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي، وهو إطار تمهيدي نظري عام، وفيه يتم تناول شبكة المفاهيم الرئيسية التي تنطلق منها رؤى الإصلاح، مع رسم خريطة أنماط خبرات الإصلاح الإسلامي، على نحو يساعد على فهم الفروق بين المفاهيم السيارة في الدراسات عن العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع، وجميعها مفاهيم واصفة وشارحة لمداخل فهم اتجاهات التجديد والإصلاح التي انطلقت من المرجعية الإسلامية في التاريخ الحديث والمعاصر للعالم الإسلامي. ويحاول هذا المحور استقراء الخريطة الإجمالية للاجتهادات التي قدمها رواد الإصلاح والتجديد وإشكالاتها بامتداد جغرافية العالم الإسلامي.

المحور الثاني: فتح الله كولن: الشيخ والخدمة، وفيه يتم التعرف على معالم سيرة الشيخ فتح الله كولن وملامح فكره ورؤيته، مع الإشارة إلى خبرة الحركات الإصلاحية في تركيا وموقع الإسلام منها. وتقوم الدراسات والمناقشات على الكشف عن دلالات مفهوم الخدمة، وهو مفهوم محوري عاكس لمرتكزات الفعالية في توجهات وفكر حركة الشيخ فتح الله كولن الإصلاحية.

المحور الثالث: مجالات العمل وخبرات الممارسة من المحلية إلى العالمية، وهو الجزء العارض لمحاور نشاط حركة الشيخ فتح الله كولن، والتي تتمحور حول ثلاثة مجالات رئيسية للعمل: التعليم والحوار ومقاومة الفقر. وجمعيها أنشطة تصب في مواجهة وعلاج ما يعتبره الشيخ فتح الله كولن بمثابة الآفات الرئيسية التي يعانيها العالم الإسلامي وتعيق تقدمه ونهضته، وهي: الجهل والفرقة والفقر.

المحور الرابع: شهادات من واقع التعرف على الفكر والخدمة، وهو المحور الذي يعرض لشهادات واقعية حية ترصد الحركة في حركتها ورؤية الشيخ كولن حال تطبيقها على أرض الواقع، وذلك لتقديم صورة تعكس مدى العلاقة بين الفكر والتطبيق والرؤى

والتنفيذ، من أجل تبيان قدرة حركة الشيخ فتح الله كولن الإصلاحية على تجسير الفجوة بين النظري والعملي، وهي المشكلة الرئيسية التي عانت وتعاني منها معظم -إن لم يكن جميع- حركات الإصلاح في العالم الإسلامي.

الكلمات الافتتاحية



د. نادية محمود مصطفى / مدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات

د. مصطفى أوزجان / مستشار وقف الدراسات الأكاديمية والإنترنت

د. عالية المهدي / عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

الأستاذ محمد فتح الله كولن

كلمة الدكتورة نادية محمود مصطفى

بسم الله الرحمن الرحيم

الأستاذ الدكتور / أحمد الطيب - رئيس جامعة الأزهر

الأستاذ الدكتور / مصطفى أوزجان - مستشار وقف البحوث الأكاديمية والإنترنت

الأستاذة الدكتورة / عالية المهدي - عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية

السادة الحضور من ضيوفنا الأجلاء وأساتذتنا الكرام وأبنائنا شباب الباحثين والطلبة وكل المهتمين بالقضية التي نجتمع حولها: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي وموضع الخبرة التركية المعاصرة على خريطتها.

إلى كل هؤلاء، تحية طيبة من مركز الدراسات الحضارية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، وشكرًا وتقديرًا لاهتمامكم الكبير بهذا المؤتمر الدولي.

ليس من قبيل المصادفة أن يكون لكلٍ مِنْ مكان انعقاد المؤتمر، وشعار المؤتمر والمحاضرة الافتتاحية مغزاه ودلالته، فبالنسبة لانعقاد المؤتمر في الجامعة العربية، فالإسلام والعروبة صنوان، ومستقبل الإصلاح في العالم العربي يقع في قلب مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، ولقد مثلت أركان الأمة (مصر وتركيا وإيران) عبر تاريخها أعراق الأمة وأقوامها المتنوعة.

ومن ثَـمَّ أنوه إلى أن القاعة التي نلتقي فيها اليوم تتصدر قمتها ثلاث آيات قرآنية تقدم الكثير بالنسبة لصميم موضوع لقائنا اليوم. الآية الأولى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(الرعد:١١) وهي تتوسط الآية الكريمة: ﴿كُنتُمْ خيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾(آل عمران:١١٠) وآية: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تفرَّقوا﴾(آل عمران:١٠٣).

إن قيمة التغير ابتداء من النفس والذات إلى قيمة خيرية هذه الأمة ليس بمجرد إيمانها ولكن بحضورها وشهودها، وقيمة الوحدة والتضامن؛ ثلاث قيم أساسية ترتكن إليها فلسفة المؤتمر وهدفه. وتقدم لنا حركة فتح الله كولن مقارنة بحركات الإصلاح الإسلامية الراهنة والسابقة، دلالات هامة بشأن كيفية تفعيل هذه القيم الثلاث المتصلة بالذات والأمة.

أما شعار المؤتمر فيضيف أمورًا أخرى حول أهداف المؤتمر وموضوعاته. فإذا كان الإسلام رسالة ودعوة للعالمين فإن مستقبل إصلاح العالم الإسلامي يمثل مدخلاً هامًا في مستقبل إصلاح العالم، بل شرطًا له وذلك على ضوء أوجه تميز النموذج المعرفي والحضاري الإسلامي الوسطي التعارفي التعددي في مقابل النماذج المادية الصراعية الاستئصالية.

كما أن حالة العالم وطبيعة من يقوده سياسيًا وفكريًا تنعكس على درجة سلامة هذا العالم ورخائه واستقراره، بل درجة ما يعكسه من قبول التنوع والتعدد الحضاري، هذا ولقد كانت مصر وتركيا ركنين أساسيين في كافة مراحل تطور وضع العالم الإسلامي وموضعه من النظام الدولي، قوة وضعفًا، صعودًا وهبوطًا، ودائمًا كانت الرموز الفكرية والدعوية والسياسية من المصريين والأتراك يقومون بأدوارهم القيادية في الحركات الإصلاحية. وها هو الشيخ فتح الله كولن، بما حققه وحركته من إنجازات خلال نصف القرن الأخير، ينضم إلى هذه السلسلة الذهبية من الأعلام والمجددين والمصلحين، الذين وإن اختلفت تجاربهم وتنوعت، إلا أنهم تركوا بصماتهم على مسار هذه الأمة.

وعلى ضوء ما سبق، يتضح مغزى حمامة السلام التي تتصدر شعار المؤتمر بتحليقها فوق رمزين من أهم رموز مصر وتركيا، ومن ناحية أخرى؛ تنجلي من وراء أشعة الضوء ملامح الشيخ فتح الله كولن.

وأخيرًا، فإن مشاركة أ.د. أحمد الطيب بمحاضرة افتتاحية للمؤتمر تعكس ما يجب أن يكون للأزهر الشريف، جامعًا وجامعةً، من دور في عملية الإصلاح في العالم الإسلامي.

السادة الحضور

لن أفيض في شرح دوافع المؤتمر وأهدافه ومنطلقاته فسيتحقق هذا من خلال الفيلم التعريفي، كما أن كتالوج المؤتمر يقدم صورة وافية عن هذه الأمور، ولكن يهمني أن أبرز أربع نقاط أساسية:

أولاً: يندرج موضوع المؤتمر في نطاق دوائر الحوارات البينية التي يهتم بها مركز الدراسات الحضارية على صعيد الحضارة الإسلامية، وذلك بعد أن اهتم المركز خلال السنوات الماضية بالحوارات بين العالم الإسلامي والغرب. كذلك فإن قضية الإصلاح في العالم الإسلامي من القضايا الحضارية، أي التي تطرح مجموعة من العوامل المتشابكة، التربوية والتعليمية والثقافية إلى جانب العوامل الاقتصادية والسياسية، ومن ثم فهي من القضايا التي تحتاج رؤى كلية وشاملة واستراتيجية يشارك في تأسيسها وبلورتها تخصصات متنوعة، ناهيك بالطبع عن أن غاية الدراسات الحضارية تتحقق بشكل أفضل من خلال النظرة المقارنة، وهذا ما يتحقق على صعيد هذا المؤتمر.

ثانيًا: إن الحوار العربي التركي من أهم دوائر الحوارات البينية على صعيد الحضارة العربية الإسلامية. وإذا كانت قضية الإصلاح في العالم الإسلامي تطرح وتثير جدالات فكرية وأكاديمية وسياسية حول نماذج متنافسة من الإصلاح، من بينها النموذج التركي، فإن مؤتمرات عالمية، انعقدت في عواصم أوروبية وفي ولايات أمريكية حول فكر وحركة فتح الله كولن، باعتبارها من أهم حركات الإصلاح في العالم الإسلامي خلال نصف القرن الأخير، ومن ثم باعتبارها من أكثر الحركات الاجتماعية والمدنية تأثيرًا على العالم في القرن الواحد والعشرين.

وبناءً عليه، فإن حركة فتح الله كولن التي أضحت ذات امتدادات عالمية وتأثيرات خارجية، انطلاقًا من إنجازات وطنية تركية، كان لا بد أن تحوز اهتمامنا في دائرة الحوار التركي-العربي، على أن يكون لاقترابنا منها خصوصية مقارنةً باقتراب المؤتمرات العالمية الأخرى.

ثالثًا: من أهم ملامح خصوصية اقتراب المؤتمر من موضوعه: التعريف بفكر كولن وأبعاد حركته وتقديمها بطريقة علمية ومنظمة باعتبارها نموذجًا من نماذج الإصلاح الإسلامي المتنوعة التي يشهدها العالم الإسلامي. وهذا التنوع والتعدد في نماذج الإصلاح من أبجديات "المرجعية الإسلامية". ويرجع هذا إلى التعدد والتنوع في تشخيص مكامن الداء ومناط العلاج ونمط عملية العلاج. ولذا تشكلت حركات وجماعات ومؤسسات واكتسبت كل منها طابعًا يعكس بؤرة اهتمامها ومنهجها. وفي جميع الحالات، يظل السؤال الأساسي المطروح هو: لماذا يعلو بُعْد من أبعاد الإصلاح على غيره لدى بعض الإصلاحيين؟ هل يكون استجابة للتحدي أم استجابة للظرف الزماني والمكاني؟

رابعًا: إن فكر فتح الله كولن وحركته الإصلاحية من مرجعية إسلامية يقدمون لنا دلالات هامة حول العلاقة بين الفكر والحركة، حول العلاقة بين القيادة والنخب والشعوب، حول العلاقة بين الإصلاح الدعوي والتربوي والاجتماعي وبين التغير السياسي الداخلي والخارجي، وأخيرًا حول العلاقة بين المنطلق الوطني التركي للحركة وبين النطاق العالمي الإنساني للرسالة الإسلامية، وباعتبار أن إصلاح حال المسلمين هو جزء من إصلاح حالة الإنسانية.

السادة الحضور

أرجو أن يكون المؤتمر ساحة لتفاعل حي وحوار بنَّاء بين تيارات الفكر حول هذه الخبرة المعاصرة التركية، وآمل أن يحقق أهداف القائمين على تنظيمه من الجانبين، التركي والمصري. فلقد عملنا معًا وبجدية طوال ما يزيد عن ثمانية أشهر، وعلى نحوٍ قدَّم تجربة فريدة من الحوار بين مركز أكاديمي في جامعة القاهرة، ومؤسسة مدنية تربوية فكرية هي وقف أكاديمية البحوث والإنترنت، ومجلة حراء، وهي أول مجلة تركية تصدر باللغة العربية من القاهرة.

وأخيرًا، أجدد شكري للسيد عمرو موسى الأمين العام للجامعة العربية والسفير هشام يوسف ومساعديه الذين بذلوا خالص الجهد لاستضافة المؤتمر.

كذلك خالص شكري للأستاذ د. أحمد الطيب رئيس جامعة الأزهر.

وأقدم خالص شكري وتقديري لفريق الإعداد للمؤتمر، ابتداء من التنسيق العلمي والتنفيذي الذي تولاه أ.د. إبراهيم البيومي غانم، وأ.د. باكينام الشرقاوي، وكذلك الإدارة التنفيذية مع أ.علياء وجدي المدير التنفيذي للمركز ومساعديها أ.وسام الضويني، أ.نهى طارق، وعبد الحليم محمد. وتحية من القلب للإخلاص والدأب والتفاني الذي أبداه الفريق التركي خلال الإعداد للمؤتمر، سواء من إسطنبول؛ فأشكر د. مصطفى أوزجان، وأ.جمال ترك، وأ.نوزاد صواش، وشكري أيضًا لبقية الفريق في مصر: أ.أردال، أ.إسحاق إنجي، أ.شكري، أ.سنان ومساعديهم.



كلمة د. مصطفى أوزجان

بسم الله الرحمن الرحيم

السيدات والسادة الحضور، المشاركون من كل أنحاء العالم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الإصلاح والتجديد مصطلحان جوهريان لهما انعكاسات كثيرة في مجالات متعددة، بدءًا من الحياة الاجتماعية إلى الاقتصادية إلى الثقافية إلى السياسية. يبدأ الإصلاح والتجديد في فكر الأستاذ فتح كولن من الفرد، من تغيير الفرد وإنشائه بالاعتماد على المرجعية الإسلامية وإنشاء فرد نافع ومفيد لحضارته وللإنسانية جمعاء.

فالإنسان في ذاته قد يكون إنسانًا طيبًا، لكن ما لم يهتم بهموم البشرية، بهموم المجتمع الذي يعيش فيه، ويبحث عن حلول عما يدور حوله من مشاكل، فهذا لا يعني شيئًا. فالساعة تشير لنا إلى الوقت والانضباط، ولكنها حين تعمل غير واعية بعملها هذا، فهذا لا يعني شيئًا.

وقد ظهرت مدارس فلسفية وأنظمة فكرية متعددة عبر التاريخ وعلى مستوى العالم لكنها تناولت الإنسان جزئيًا، كل واحد منها إما ركز على عقل الإنسان، أو الجانب الروحي للإنسان، أو الجانب الجسدي للإنسان. وهذه الرؤية التجزيئية لم تأت برؤية تكاملية؛ ومن ثم لم تقدم للإنسانية السعادة المرجوة.

ربما الشيء الذي قام به الأستاذ فتح كولن هو أنه أقنع المجتمع التركي بهذه الرؤية الكلية؛ أي تناول الإنسان بكل جوانبه: عقلاً وروحًا وقلبًا وفكرًا وجسدًا، ثم أهمية البحث عن إضافة نوعية حضارية نقدمها لكل الإنسانية. وقد أقنع الأستاذ فتح كولن المجتمع التركي بهذه الفكرة.

وكذلك لفت الأنظار للقرآن والسنة وبأنهما يكفيان لتلبية متطلبات الإنسانية كلها،

سواء كانت عقلية أو روحية أو جسدية، وأكد مرات ومرات بأن الله ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(إبراهيم:١٩) أي إن الإنسان ما لم يجدد نفسه، ما لم يجدد رؤيته: قراءته للإنسان وللكون وللقرن وللحياة التي يعيش فيها فإنه سيدفن بين صفحات التاريخ.

وكانت توصياته دائمًا التركيز على الفكرة بدلاً من التركيز على الأشخاص، أي البُعْد عن الشخصنة. كما ركز على كون القرآن مرشدًا لكل الأجيال، وعمل على إنشاء فكرة منظمة متكاملة لنهضة العالم الإسلامي ونهضة الإنسانية كلها. ودائمًا ما ركز على الفكرة والروح والمعنى بدلاً من التركيز ولفت الأنظار إلى الأشخاص والشخصنة.

ونحن نؤمن أن العلماء والمفكرين، سواء من العالم الإسلامي والبلدان العربية المختلفة أو من دول العالم، سيخرجون من خلال هذا المؤتمر بنتائج مفيدة وناجعة لعالمنا الإسلامي ولكل الإنسانية جمعاء.

وأخيرًا أتوجه بالشكر إلى جامعة القاهرة وكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، وأشكر الأكاديميين في هذه الجامعة، وكذلك نشكر جامعة الدول العربية لاستضافتها هذا المؤتمر. كما أشكر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب رئيس جامعة الأزهر ممثلة في شخصه وأشكر كل المشاركين والحاضرين الذين أثروا هذا المؤتمر.



كلمة الدكتورة عالية المهدي

الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب - رئيس جامعة الأزهر

الدكتور/ مصطفى أوزجان - مستشار وقف الدراسات الأكاديمية والإنترنت

الأستاذة الدكتورة/ نادية مصطفى - مدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات

السادة الأساتذة الضيوف الكرام من خارج مصر ومن داخلها

أحييكم وأرحب بكم جميعًا في افتتاح فعاليات المؤتمر الدولي "مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية".

وبداية أود أن أتقدم بخالص التحية وجزيل الشكر إلى معالي السيد/ عمرو موسى، أمين عام جامعة الدول العربية لتكرمه بالموافقة على عقد هذا المؤتمر داخل أروقة جامعة الدول العربية. وفي هذا الصدد يجدر بي أن أشير إلى أن هذه ليست هي المرة الأولى التي تتعاون فيها كلية الاقتصاد والعلوم السياسية مع جامعة الدول العربية. فعلى سبيل المثال، في عام ٢٠٠٥ شارك مركز البحوث والدراسات السياسية بالكلية في تنظيم مؤتمر دولي حول "معاداة السامية"، حظي برعاية معالي الأمين العام، حيث شارك بنفسه في حلقة نقاش مغلقة عقدت بالكلية تمهيدًا لعقد هذا المؤتمر. كما عقد في جامعة الدول العربية وتحت رعايتها ثلاثة مؤتمرات نظمها برنامج الدراسات المصرية الأفريقية بالكلية في يونيو ٢٠٠٥، وأبريل ٢٠٠٧ ونوفمبر ٢٠٠٨. وقبل ذلك، وكما هو معروف بين أبناء كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، كان السيد عمرو موسى حريصًا على لقاء سنوي يجمعه بأبنائه طلبة الكلية وقت أن كان وزيرًا لخارجية مصر؛ يحاضرهم ويستمع إليهم ويحاورهم.

فبالأصالة عن نفسي وباسم كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، أقدم لجامعة الدول العربية العريقة وللقائمين عليها، ولشخص أمينها العام، أسمى آيات التقدير والامتنان.

السادة الحضور

إن موضوع المؤتمر الذي نجتمع بصدده اليوم وعلى مدى ثلاثة أيام، يدور حول قضية "الإصلاح في العالم الإسلامي"، بالتركيز على إحدى أكبر الحركات الإصلاحية المعاصرة في هذا العالم الإسلامي، وهي حركة الشيخ فتح الله كولن، التي بدأت داخل تركيا وامتد نشاطها وتأثيرها إلى خارج الحدود التركية، الأمر الذي يجعلها نموذجًا جديرًا بالدراسة والتحليل، وهو ما سوف تقوم به البحوث المقدمة في المؤتمر عبر محاوره التي حددتها اللجنة العملية للمؤتمر وأشارت إليها د. نادية مصطفى في كلمتها قبل قليل.

لقد ظهر وذاع مفهوم الإصلاح في أدبيات العلوم الاجتماعية عبر العقدين الأخيرين من القرن العشرين، بعد أن ظهر ما عرفت باسم "الموجة الثالثة للتحول الديمقراطي" في دول العالم الثالث، والتي أعقبها نهاية الحرب الباردة وبداية عصر "العولمة" واشتراط المؤسسات الدولية المانحة -مثل صندوق النقد والبنك الدوليين- أن تمضي الدول المعنية في برامج محددة للإصلاح، تقوم تلك المؤسسات الدولية بتمويلها وبمتابعة التقدم الذي تحرزه هذه الدول بصددها.

ومع بدايات القرن الجديد كان مفهوم "الإصلاح" على قمة أجندة العلاقات بين الغرب والعالم العربى والإسلامي، واتخذ -إلى جانب بعديه السياسي والاقتصادي- بعدًا ثقافيًا، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. فقد قدمت دول غربية -وبشكل أكثر تحديدًا الولايات المتحدة الأمريكية- مبادرات استقبلتها العديد من الدوائر الفكرية العربية والإسلامية بالحذر الشديد، أهمها وأشهرها مبادرة "الشرق الأوسط الكبير" التي أعلنتها الخارجية الأمريكية عام ٢٠٠٤. فقد استشعر هؤلاء المفكرون أن ما تقدمه هذه المبادرات من فرص وما تستوجبه من شروط ما هي إلا ذريعة لتدخل خارجي في مشروعات الإصلاح، لا سيما وأن مثل هذه المبادرات تستهدف الخصائص الثقافية والحضارية للمجتمعات العربية والإسلامية باعتبارها هي المسؤولة وحدها عما تموج به هذه المجتمعات من مشكلات يكون لها انعكاسات سلبية على العلاقات بين العالم

الإسلامي والغرب. وفي الوقت نفسه تغض هذه المبادرات الطرف عن مسؤولية الدول الغربية نفسها عن هذه المشكلات بسبب ماضٍ استعماري طويل وسياسات معادية في الوقت الحاضر تزيد من وطأة الشعور بالظلم وعدم المساواة لدى شعوب الدول العربية والإسلامية، وخاصة فيما يتعلق بالصراع العربي الإسرائيلي أو بالاحتلال الغربي لأراضي أفغانستان والعراق.

ولذا يشدد العديد من المفكرين والمثقفين من المنتمين إلى الدائرة العربية والإسلامية على أهمية مراعاة الخصوصيات الثقافية للمجتمعات التي تطبق فيها برامج الإصلاح، وذلك على ضوء برامج الإصلاح والتجديد التي يقدمها الفكر الإسلامي التراثي والمعاصر، وكذلك على ضوء خبرة الحركات الإصلاحية المتنوعة التي شهدها العالم الإسلامي عبر القرنين الماضيين، وتأثرت كل منها، من حيث طبيعتها ونتائجها، بالزمان والمكان.

وهنا مكمن التميز في دراسة حركة فتح الله كولن في النصف الثاني من القرن العشرين؛ فهي حركة اجتماعية ذات مرجعية إسلامية راعت مقتضيات الزمان والمكان، حيث نشأت في ظل نظام سياسي علماني ولكن ساعدت الأطر القانونية والديمقراطية في تركيا في تحقيق فعالية هيئات المجتمع المدني باختلاف مرجعياتها. ومن ثم استطاعت حركة فتح الله كولن أن تقدم في هدوء وسلاسة أفكارًا عملية نجحت في تطبيقها داخل البلاد وامتد تأثيرها إلى الخارج؛ متحدية ومتخطية المعضلة الدائمة بشأن العلاقة بين الفكر والحركة، بين النظرية والتطبيق.

الضيوف الكرام

إن لمصر دورها ووزنها في تاريخ الفكر الإصلاحي الإسلامي وحركاته المجتمعية والسياسية التي ظهرت وتبلور دورها عبر القرنين الماضيين. ومن هذا المنطلق أهتم مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بتقديم هذه الخبرة المقارنة من "الواقع التركي" في إطار ضرورة تبادل الخبرات والتجارب على صعيد العالم الإسلامي، في وقت تشتد فيه التحديات التي تواجه عمليات الإصلاح فيه.

السيدات والسادة

في ختام كلمتي أتقدم إليكم جميعًا بالترحيب، وأثني على التعاون القائم بين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ووقف الدراسات الأكاديمية والإنترنت ومجلة حراء في تركيا، وأتمنى للمؤسسات الثلاث دوام التوفيق وللمؤتمر أن يحقق الفائدة المرجوة.



كلمة الأستاذ محمد فتح الله كولن[1]

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أيها السادة الكرام، أعضاءَ هذا المؤتمر العلمي المبارك، من باحثين وعلماءَ ودعاةٍ ومفكرين، أيها الأحبّة الأوفياء...

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

إن مؤتمركم هذا جدير بأن تُشَدَّ إليه الرحال. ولولا ظروف صحية تمنعني من مغادرة إقامتي، لكنت أول الحاضرين معكم، ولتربعت جالسًا بين أيديكم، مستمعا إلى عروضكم القيمة، ألتقط درر أفكاركم وتوجيهاتكم. وما ذلك إلا لأن هذا الذي اجتمعتم اليومَ من أجله هو قضية الأمة الأولى، إنها قضية الإصلاح. هذا المفهوم الذي كان ولم يزل أكبر إشكال واجهه الفكر البشري، بمختلف تصوراته ورؤاه. ورغم ما كُتب في موضوعه على المستوى الفكري الصرف؛ فقد بقيت كثير من أسئلته الفلسفية والاجتماعية معلَّقةً في أفق العقل المعاصر. والدليل على ذلك وضع العالم اليوم، المتخبطِ في متاهات الحيرة والاضطراب، بعد استهلاك كثير من نظريات الإصلاح هنا وهناك، ولكن دون جدوى.

أما بالنسبة لنا نحن معشرَ المسلمين، في عالمنا الإسلامي هذا، فإننا رغم ما نملك من رصيد تاريخي ضخم في هذا الشأن؛ إلا أننا ما زلنا نعاني في أغلب الأحوال من عدم وضوح الرؤية، وكثرة العثرات والانكسارات. وذلك لأسباب شتى، منها عدمُ ضبط مفهوم الإصلاح، كما ورد في الكتاب والسنة، وكما مارسه الأنبياء الكرام عبر التاريخ.

أيها الحضور الكريم،

إن نبينا محمدًا ﷺ، كان إمام المصلحين، وقد بُعث رحمة للعالمين، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ

[1] كلمة مكتوبة ألقاها في المؤتمر الأستاذ/ نوزاد صواش - المشرف العام على مجلة حراء.

رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾(الأنبياء:١٠٧). ومن ثَمَّ كانت الرحمةُ هي أساسَ دعوته، وجوهرَ منهاجه الإصلاحي، حتى في أشد الظروف عنفا وشدة. فإن الإصلاح الحق هو الذي يحمله رجال مخلصون، متعلقون بأشواق الروح، منكرون لذواتهم ومصالحهم الشخصية، ينظرون إلى مظاهر الانحراف في الآخرين بعيون الشفقة والرحمة، ويعالجون جراحات الآخرين، باعتبارها قروحا تنزف في أجسامهم هم.

إن الإصلاح تربية وتعليم، وما كان ينبغي للمعلم إلا أن يكون رحيمًا حكيمًا. ومن ثَمَّ فإن التعليم بكل أبعاده الشمولية، هو الذي يمثل جوهر المنهاج الإصلاحي، وقد ثبت في الحديث الصحيح قولُ النبي ﷺ: "إنما بُعِثْتُ مُعَلِّمًا".

إن سر مركزية التعليم في العمل الإصلاحي، هو دورانه على الإنسان، مُعَلِّمًا ومُتَعَلِّمًا. ذلك أن المعلم المنخرط في مهنته بروح التعبد الخالص، يستطيع أن يصنع من تلميذه إنسانًا جديدًا، ينظر إلى مستقبل الأمة بعيون يملؤها الأمل، وقلبٍ ينبض بالمحبة والسلام. ومن ثم فإن إصلاح الأجيال، مرتهن بإصلاح التعليم، وإخراج فلسفته من ضيق المنطق الوظيفي الميت، إلى سَعَةِ العمل الإنساني النبيل، ألاَ وهو بناء الإنسان بكل أبعاده النفسية والفكرية. وإن التعليم بهذا المنطق النبوي الكريم، يستطيع أن يجدد البنى الاقتصاديةَ، والعلاقاتِ الاجتماعيةَ والسياسيةَ والثقافية في البلاد، ويحدوها برفق وهدوء، نحو التآلف والتكامل والنهوض.

إن أول خطوة في مشروع الإصلاح، هي إنتاج الإنسان، الإنسانُ الذي فَنِيَ عن نفسه في قضية أمته، وتعلق قلبه بأشواق الآخرة، ثم اتخذ مهمته التعليمية مسلكا لمعرفة الله وعمارة الأرض.

وأخيرا، بارك الله في مؤتمركم.. وزكّى حواراتكم.. وجعل كل كلمة من كلماتكم ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾(إبراهيم: ٢٤-٢٥).

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

فتح الله كولن

المحاضرة الافتتاحية
عقبات في طريق الإصلاح

فضيلة الإمام الأكبر الشيخ أحمد الطيب
شيخ الأزهر-رئيس جامعة الأزهر سابقًا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه وبعد،

فيسعدني في بداية كلمتي هذه أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أ.د. نادية مصطفى على تكرمها بدعوتي للمشاركة في افتتاح هذا المؤتمر الهام، والذي يتخذ من موضوع: "مستقبل الإصلاح الإسلامي مع التركيز على حركة الشيخ فتح الله كولن في تركيا" محوراً لمناقشة الرؤى والأفكار بأقلام نخبة متميزة من العلماء والمفكرين من داخل مصر وخارجها.

وأبادر إلى القول بأن هذه الورقة المتواضعة قد لا تضيف جديداً يفيد في قضية إصلاح العالم الإسلامى، أو قضية نهضة الأمة العربية والإسلامية، تلكم القضية التي أرى أنه أصابها قَدْر غير قليل من الغموض والاضطراب والالتباس، صاحبَهَا في نشأتها، وفي كبواتها المتلاحقة، ولا زال يتربص بها الدوائر حتى هذه اللحظة.

واسمحوا لي -أيها السادة العلماء- أن تجيء كلمتي هذه عامة وكلية، حتى إن وقعت في عيب الخلط بين التصورات والمفاهيم، وأولها هذا الخلط الذي لا مفر منه، بين مشاريع الإصلاح الجزئية التي حققتها نخبة من رواد العلماء المسلمين، وبين مشروع نهضة الأمة نهضة شاملة..

ولعلكم تتفقون معي في أن نجاح أي مشروع إصلاحي لأزماتنا المتعددة الأبعاد بات مشروطا بوَحدة "مرجعية عليا" ينمو في ظلالها هذا المشروع أو ذاك، ويؤتى ثماره الطيبة على صعيد الإصلاح والتجديد، والتصدي للتحديات المتراكمة في واقعنا المعاصر الآن.. ولقد مرَّ على هذه الأمة، مذ حاولت النهوض والإصلاح، قرابة قرنين من عمر الزمان، عُرفت فيها حركاتٌ إصلاحية فكرية وثقافية كبرى، لا نشك لحظة في أنها نجحت في التصدي لعواصف الاستلاب والاقتلاع من الجذور، وأَهّلت الحضارة الإسلامية وقتها لتجاوز أزمات شديدة الخطر، كانت كفيلة بالقضاء على هذه الحضارة آنذاك قضاء مبرما.. ومع ذلك، وبرغم تواصل هذه الحركات الإصلاحية حتى وقتنا هذا، فإن الظروف العصيبة التي تحيط الآن بالأمة العربية والإسلامية تعيد إلى الأذهان الظروف نفسها التي أحدقت بهذه الأمة منذ قرنين مضيا من الزمان، وتُشكِّل -مثلما شكلت من قبل- الأسباب الجديدة الملحة لصحوة جديدة، ونهضة محسوبة جيدًا، في شتى المجالات، وبخاصة في مجال الفكر والثقافة، والمحافظة على هوية الأمة وكيانها الحضاري، بل إن ما يثار اليوم من أسئلة حضارية وثقافية يشبه كثيرًا أسئلة الأمس البعيد، ولسنا في حاجة إلى تقديم الدلائل والشواهد على هذه المفارقة المحزنة، وكيف والإعلام والصحف والمجلات والفضائيات العربية والإسلامية ونوعية الهموم التي تشغل عقول شباب الأمة ورجالها ونسائها، تثبت أنه ليس في الإمكان أسوأ ولا أضيع ولا أشد هواناً مما كان.

وهذا ما يدعونا إلى البحث من جديد عن العلل والآفات التي شكلت أزمةً مزمنة في قلب نهضتنا الإسلامية ومشاريعها الإصلاحية، والتي لم تتوقف موجاتها حتى هذه اللحظة.. وفي رأيي المتواضع -تواضعًا حقيقيًا- أن علة العلل هي -كما قلت من قبل- فقدانُ وحدة المرجعية العليا والتقلب بين مرجعيات عديدة متباينة، ومنها مرجعيات تغريبية تم استدعاؤها من الشرق تارة، ومن الغرب تارة أخرى، وأريد لمجتمعاتنا أن تعمل بوحي من فلسفاتها وعقائدها.

هذا وإن من تكرار القول التأكيدَ على أن المرجعية العامة ضرورة لا مفر منها

في مشاريع النهضات والإصلاح، وليس صحيحًا ما يقال من أن المرجعية الواحدة تشكل تنميطًا للمجتمع أو قيدًا على تعدديته، أو عائقًا لحركته التطورية. بل العكس هو الصحيح، إذ أثبت الواقع أن غياب المرجعية الكلية في نهضات الأمم هي بيت الداء ومبعث كل العلل والأمراض التي تفتك بشخصيتها وتحيلها إلى مسخ شائه وكيان مريض لا هو حي ولا هو ميت..

ولنعتبر بالغرب الذي نجعل منه معيارًا وأنموذجًا للخلاص والتنوير، وتبديد الظلام، إنه شديد الاختلاف والتنوع في مذاهبه وأذواقه وأنظاره السياسية والثقافية والدينية، ومع ذلك فإن هذا التباين لم يقض على نهضته مثلما قضى على نهضات الأمة العربية والإسلامية، ذلك أن تباينات الذهن الغربي استطاعت أن تتماسك وتتناغم بسبب من وحدة المرجعية الغربية المركزية، والتي فجرت طاقات المصلحين والمبدعين والمثقفين، وحشدتها في اتجاه خط حضاري ارتأته ورضيته لنفسها. هذا في الوقت الذي آلت فيه تباينات الذهن العربي-الإسلامي إلى متواليات من التجزئة والفشل والتبعية والاستلاب.. لقد شكل "الاختلاف" في التجربة الغربية جسرًا متينًا عبر بالغرب إلى ضفاف القوة والتقدم والرفاهية، بينما شكل في تجربتنا معول هدم وتدمير.. والفارق بين التجربتين هو أن "الاختلاف"، الذي يشبه أن يكون فطرة فطر الله الناس عليها، كان يعمل في الغرب ضمن إطار جامع وفي اتجاه محدد، أو لنقل: كان له مقصدٌ أعلى يتحرك نحوه المجتمع بكل تنوعاته وتناقضاته، أما مجتمعنا الشرقي فقد تمزق بين مقاصد شتى، متعارضة ومتصارعة إلى درجة الإقصاء والاستبعاد والنفي.

إن هذا التذبذب بين مرجعيات متصارعة، أدى -في الحالة الإسلامية- إلى ما يشبه الحديث عن مشاريع شتى للنهضة، مثلت تيارات وفصائل سياسية ومذهبية لا تعبر عن هموم الأمة بقدر ما تعبر عن انتماءاتها للداخل والخارج. ومن هنا لم يكن عجبًا أن نجد" مثقفي النهضة المحدثين"[1] يقسمون النهضة إلى نهضات: أولى وثانية وثالثة،

[1] أنظر، رضوان جودت زيادة: "الأيديولوجيا المستعادة في مجلة عالم الفكر، الكويت (ص ١٦) العدد ٣٣ أبريل-يونيو ٢٠٠٥: وأيضاً عبد الإله بلقيز في مقدمة: نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٤٠، مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠١م.

ورابعة وخامسة، حسب التقسيمات المعروفة للتاريخ العربي المعاصر في نهاية القرنين الماضيين. وأمر طبيعي ألا يستقيم لنا -في هذه الفوضى- مشروع واحد للإصلاح أو النهضة تتحدد ملامحه وقسماته، ويشارك في صياغته السياسيون وعلماء الأديان، والمثقفون والأدباء، والكتاب على اختلاف أذواقهم ومشاربهم، وعلماء القانون والتربية والاجتماع والفنانون، وتُهَيّأ له أذهان الشباب وعقول الجماهير، وأمر طبيعي أيضًا أن تتلاشى هوية الأمة وتتخطفها المذاهب والتوجهات: ما بين توجه رأسمالي وآخر اشتراكيّ وحدويّ، وثالث قومي، ورابع بعثي وخامس ليبرالي، مع انفتاحات شديدة الحياء والخجل، تراوح بين الحين والآخر، بين الفكر الإسلامى والقومي والاشتراكي. وهذه سلبية قاتلة تَفرَّد بها عالمنا العربى إذا ما قورن مثلاً بأوروبا أو أمريكا أو روسيا والصين، أو دول شرق آسيا أو غيرها من الدّول التي يجمعها هدف مشترك، أو اتحاد يحميها ويُمكِّنها من تحقيق أهدافها الكبرى، وذلك على الرغم من توافر كل مقومات التكامل بين العالم العربي الذي يتكلم لغة واحدة ويدين بأديان سماوية متآخية وينتمى إلى جنس واحد مشترك، ومن غياب تام لكل هذه المقومات في كثير من دول الاتحادات الكبرى كالاتحاد الأوروبي مثلاً.

وإذا كان غياب المرجعية الواحدة هو المسؤول عن تبديد جهود الرواد الأوائل للنهضة العربية والإسلامية، فإن السبب نفسه هو المسؤول أيضاً عن الانتكاسات التي ترديت فيها مشاريع إحياء الثقافة الإسلامية، والتي بدأت بخطوات ثابتة في أول الأمر، ثم ما لبثت أن بدأت في العد التنازلي، حتى صار أمرها الآن إلى ما يشبه "الخواء" العلمي والفكري.

ولعلّ اضطراب الرؤية في الثقافة الإسلامية والذي تعاني منه الأمة منذ زمن طويل هو فرع اضطراب الرؤية في الثقافة العامة للأمة أو الدولة الإسلامية، وهذه خاصة الثقافة الإسلامية التي قد تنفرد بها من بين سائر الثقافات الدينية الأخرى، حيث يمكن لهذه الثقافات أن تعمل وتزدهر في معزل عن المنظومة الثقافية العامة للدولة، لأن خطاب هذه الثقافات يتوقف بطبيعته عند الفرد، ولا يتخطاه إلى مخاطبة النظم الحياتية من

سياسية واجتماعية وثقافية وفنية وغيرها من النظم التي يعيش الفرد تحت ظلالها، وهذا الفرق بين طبيعة الثقافة الإسلامية والثقافات الدينية الأخرى، هو فرق ما بين طبيعة الإسلام وطبيعة الأديان السماوية في علاقتها بالفرد والمجتمع والتاريخ، وهو أيضًا فرق ما بين حضارة الشرق وحضارة الغرب في موقفهما من الوحي والنبوة والدين؛ فالوحي في حضارة الشرق مقدَّس ومطلق ومتعال وكاشف عن قيم الحق والخير والجمال في المجتمعات وموجه إليها، بينما المقدَّس في حضارة الغرب هو الإنسان، وجسده ونوازعه العقلية والمادية، أما الدين فهو شأن خاص بالحرية الفردية إن استحسنته حرية الفرد فهو حسن، وإن استقبحته فهو قبيح، وقد ساعد على هذه الرؤية الانفصامية -لسوء الحظ- طبيعة الفصل المشروع في المسيحية بين ما لله وما لقيصر، الأمر الذي انتهى إلى تكريس النظام العلماني، وفصل الدين عن كل شؤون الدولة، وإقصائه بعيداً عن مراكز التأثير والتوجيه في المجتمع. وقد دفعت هذه المأساة بعض المخلصين من علماء المسيحية إلى إحداث تغييرات في تفسير الكتاب المقدس، وفي طبيعة الكنيسة ووظائفها، أملاً في أن تلتقى قيم الكتاب المقدس، وقيم المجتمع الجديد في أنموذج الإنسان الغربى المعاصر، ولكن الأمر انتهى من جديد إلى غلبةِ قيم المنفعة والمصلحة والمتعة ووفرة الإنتاج والاستهلاك.. وقال ماسكال في كتابه "علمنة المسيحية" قولته الشهيرة: "إننا بدلاً من أن ندخل العالم في المسيحية أدخلنا المسيحية في العالم."[1]

أيها السادة العلماء!

لا ينبغى ولا يليق أن أطيل عليكم في أمور تعلمونها بأكثر مما أعلم. غير أنى قصدت إلى القول بأن تجاربنا الإصلاحية لن يكتب لها النجاح إلا إذا انطلقت من منظور مرجعية متفق على خطوطها العريضة العامة، وأن "الوحي" أو "الدين" أو "التراث الإسلامي" أو ما شئتم من هذه العناوين يشكل عنصراً أساساً في صياغة هذه المرجعية، وأنه المرجعية الوحيدة التي تحظى بشئ كثير أو قليل من القبول والرضى من الجميع بل يوشك أن يكون محل اجماع من قبل المعتدلين من غير الإسلاميين، وبخاصة بعد ما أسفر الغرب

[1] نقلاً عن: سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة محمد طاهر الميساوي ص ٣١، المعهد العالمي للفكر والحضارة الإنسانية. ماليزيا ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠ م.

عن وجهه القبيح بعد حادثة الحادى عشر من سبتمبر المشهور، والتي أيقظت كثيرين من دعاة التغريب، وحملتهم على مراجعة موقفهم تجاه أمتهم.. وأنا لا أزعم هنا أن مرجعية النهضة أو الإصلاح يجب أن تنحصر في تراثنا العقلي والنقلي وأن توصد النوافذ ضد ثقافة الغرب وعلومه، فهذا أقرب إلى الانتحار الحضارى للعرب والمسلمين، بل هو أمر غير ممكن وغير قابل للتطبيق في الواقع المعاصر. غير أنه إذا اتفقنا على أنه لا إصلاح ولا نهضة لأمة تسقط من حسبانها ثقافة الغرب وعلومَه، فلنتفق -وبالقدر نفسه- على أنه لا قوام لأي إصلاح أو نهضة تسقط من حسبانها هوية الأمة وثقافتها ومكونات بقائها وصمودها. وإذن فالتراث بهذا المعنى وفي هذا الإطار المنصف شرط لا مفر منه لأي إصلاح حقيقى تبقى معه الأمة موجودة على قيد الحياة..

وهنا يجب أن نلفت النظر إلى سلبيات تنشأ عادة من تطبيق التراث واستلهامه في مشاريع الإصلاح والتجديد، وتسهم إسهاماً واضحاً في خلق أزمات تلقى بمشاريع الإصلاح في مهب الريح.

من هذه السلبيات:

عدم التفرقة -على أرض الواقع- بين ما هو ثابت في الدين وما هو متغير، إذ من المسلم به عند المسلمين جميعاً أن الإسلام -بما هو دين الزمان والمكان- لابد أن يشتمل على ثوابت خالدة، وعلى متغيرات متحركة، وأنه في مجال الثوابت جاء بضوابط قطعية خالدة لا تتأثر بتقلبات الزمان ولا بحركات التطور، وهى قابلة للتطبيق في عصر الذرة وسفن الفضاء، مثلما كانت كذلك في عصر الصحراء والإبل تماماً بتمام[1].. والأمر بالعكس في مجال المتغيرات الذي خُوطب فيه الناس "بمبادئ عامة ومجملات مرنة، وظنيات واسعة، يمكن أن تتنزل على الواقع بوجوه شتى، تبعاً لتطور ظروف الحياة وعلاقاتها، وعلم الإنسان وتجاربه."[2]

وثوابت الدين -التي لا تقبل التغيير- هى العقيدة، وأركان الإسلام الخمسة، وكل

[1] محمد باقر الصدر، موجز أصول الدين، ١٠١، ١٠٢.

[2] حسن الترابي، قضايا التجديد، دار الهادي، بيروت ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م.

ما ثبت بدليل قطعي من المحرمات، وأمهاتُ الأخلاق "وما ثبت بطرق قطعية في شئون الأسرة من زواج وطلاق وميراث ومعاملات وحدود وقصاص" وهى لا تدخل تحت الحصر... وهذه الثنائية بين ثوابت ومتغيرات في رسالة الإسلام تكشف عن إعجاز هذه الرسالة، وأنها -بحق- دين الفطرة لأن الإنسان -بما هو روح وجسد- كائن مواطن في عالمين، ومشدود إليهما بعلاقتين:

علاقة بالله -تعالى- وعلاقة بوسط مادي متغير غير مستقر: فما كان متعلقاً بالله من عقائد وعبادات ونظم ثبّته الإسلام، وما تعلق بالجانب المتغير راعى فيه المرونة والحركة، ولكن في إطار الأهداف العليا للإيمان بالله تعالى. من هنا جاءت نصوص القرآن الكريم، المتعلقة بالأحكام المتغيرة -مثل: الأحكام المدنية والدستورية والجنائية والاقتصادية- متضمنة " الأحكام الأساسية والمبادئ العامة، التي لا تختلف فيها بيئة وبيئة، وتقتضيها العدالة في كل أمة، ليكون أولو الأمر -في أية حال- في سعة من أن يُفرّعوا ويفصلوا حسبما يلائم حالهم، وتقتضيه مصالحهم.[1]

ويضرب علماء الفقه مثلاً للمتغيرات "البيع"، حيث تكثر مواده في القوانين المدنية كثرة هائلة، بينما لم يُذكر في القرآن منها إلا أربعة أحكام فقط. وكذلك الأحكام الدستورية لم يقرر فيها القرآن أكثر من ثلاثة مبادئ: الشورى والعدل والمساواة. ونفس الشيء بالنسبة للعقوبات والقوانين الاقتصادية وما أشبهها.[2]

هذه المتغيرات تتسع -بطبيعتها- لتطبيقات عدة، وصيغ مختلفة، كلُّها مشروع ما دام يحقق مصلحة معتبرة في موازين الإسلام ولا يصدم مقصداً من مقاصده. وليس بلازم أن تكون صيغة واحدة من صيغ هذه المتغيرات هي الصيغة المشروعة دون غيرها، وما دام الإطار شرعياً فليأت المضمون في أية صيغة يتسع لها هذا الإطار، والمتأمل في بعض الآراء الرائجة والمناهضة للتجديد الآن، يلاحظ فيها خلطًا بين هذين الأمرين، وأن صيغة معينة تكتسب -دائماً- شرعية تنفي بها الصيغة الأخرى التي تحقق ذات

---

(١) أنظر البحث القيم للشيخ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي مرنة، مجلة القانون والاقتصاد ص ٢٥٤-٢٥٥، عدد ٤، ٥ أبريل ومايو ١٩٤٥م.

(٢) السابق الموضوع نفسه.

المقصد، لا لشيء إلا لأن هذه الصيغة كانت على صورة معينة فرضها قانون الاجتماع المدني في عصر معين. ومن أمثلة ذلك أمور يشتد فيها الخلاف الآن إلى درجة التحزب والانقسام: كالفتوى بحرمة حلق اللحية، أو عدم القيام للقادم، أو الرأى الذي يروج له مؤخرًا وهو أن تعدد الزوجات من السُّنة، أو ما نعيشه الآن من أزمات "موقعة النقاب الكبرى" التي قامت لها القيامة ولم تقعد حتى هذه اللحظة.... إلخ هذه الأمور التي رُوعيت فيها بيئة الحكم وظروف زمانِه ومكانه، ولم يُراعَ فيها المقصد الشرعي.. وأساس الإشكال في هذه الأمور أن الفتوى -فيما يقول بعض المعاصرين- قد تأخذ "السيرة الاجتماعية" للحكم، على أنها "سيرة شرعية"، وتكون النتيجة -والحالة هذه- المزيد من الاضطراب في فهم مقصد الشارع في هذه المسألة أو تلك.[1]

وقد ترتب على آفة الخلط بين ما هو ثابت ومتغير في الدين آفة أخرى، هي الخلط بين ما يُعد تشريعاً عاماً وما لا يعد كذلك. وقد فصل الفقهاء هذه المسألة بما لا يقبل المزيد، ويبيّنون أنها كانت من أسباب الاختلاف المشروع بين الأمة، وكانت مصدر رحمة ويسر في الدين، إذ كانت المسألة الواحدة يراها مجتهد شرعاً عاماً لا يتغير، بينما يراها مجتهد آخر حكمًا مصلحيًا يتغير بتغير المصلحة.[2] وهنا يقول الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت: "ليس كل ما روى عن الرسول ﷺ وإرشاداته يُعد تشريعاً ذا حجية ملزمة شرعاً للمسلمين.[3] ولنا أن نتصور القفزة الهائلة لتجديد الفكر الإسلامى فيما لو طُبقت هذه القاعدة، وتمت عملية فرز دقيق للعناصر التي يُظن أنها مُلزمة، بينما هي في حقيقة الأمر خالية من كل معاني الإلزام. وقد نعى الشيخ عبد الجليل عيسى على علمائنا المعاصرين" عدم عنايتهم بالتحرى عن ظروف كثير من أوامره ﷺ وإرشاداته، وهل المراد منها أن تكون تشريعًا عامًا دائمًا، أو خاصًا ببعض الناس دون بعض، أو ببعض الظروف دون بعض.[4]

---

[1] السيد محمد حسين فضل الله، أثر الزمان والمكان في الاجتهاد، ضمن كتاب: مناهج التجديد، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، ص ٣٥-٣٦، دمشق ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

[2] أنظر كتاب: تعليل الأحكام للشيخ محمد مصطفى شلبي: ٣١٩، القاهرة ١٩٤٥ م.

[3] الإمام الأكبر الشيخ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ٤٢٠؛ القاهرة ١٩٥٩ م.

[4] نقلاً عن: عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي: ٧٤.

ومن هذه السلبيات: عدم التفرقة بين الشريعة وبين الفقه، وإضفاءُ الشريعة على الآراء والفهوم البشرية، واعتبارُها في رتبة النص المعصوم، والحق أن الشريعة هي نص القرآن والسنة الصحيحة، أما الفقه فهو استنباطات العلماء من فقهاء وأصوليين ومفسرين ومحدثين ومتكلمين، وهذه يجب أن يُنظر إليها على أنها معارف بشرية، أو تراث يؤخذ منه ويترك.. ولا ينبغي أن يُفهم من ضرورة هذه التفرقة أننا ندير ظهورنا لتراثنا الفقهي، أو نقلل من أقدار فقهائنا، أو أننا نستبدل به عناصر غريبة عنه تناقض طبيعته، ولكن هذا شيء، والنظر إليه بعين العصمة شيء آخر، فالتراث ليس كله مقبولاً، وليس كله مرفوضًا، وبتعبير أدق: ليس كله قادرًا على مواجهة مشكلات العصر، وليس كله -أيضًا- بعاجز عن التعامل معها، وهذه ليست سلبية يوصم بها التراث، بل هو منطق الأشياء وحقائق الأمور، فالحركة المتجددة هي خاصة هذا التراث، وتستلزم بالضرورة- إلغاء عناصر، وإبقاء عناصر أخرى، وإضافة عناصر ثالثة حسب الحاجة والمصلحة، والتراث بهذا المعنى تيار دافق، ونهر سيال لا يكف عن الجريان، أو: هكذا يجب أن يكون، وإلا تحول إلى ما يشبه ماءً راكدًا آسناً يضر أكثر مما يفيد. والذين يظنون أنهم قادرون على مواجهة المستجدات بمجرد استدعاء الأحكام الجاهزة من تراث القرون الماضية يُسيئون -من حيث يدرون أو لا يدرون- لطبيعة هذا التراث العظيم، وهي طبيعة نادرة، ما أظن أن تراثاً آخر عُرف بها من قبل، وأعنى بها، القدرة على "التحرك" لمعانقة الواقع المتجدد وتنزيل الخطاب الإلهي عليه، فالتراث صدى لنصوص الوحي الإلهي، مفهومةً بفهم معين في عصر معين، فإذا اختلفت طريقة الفهم في استلهام النص تحرك التراث وإذا ثبتت ثبت التراث وتجمد، وثمتئذ يكون العيب في التراث المتوقف لا في النص.

لقد أدى الخلط بين الفقه والشريعة إلى الوقوع في "التقليد" واتخاذه منهجًا ثابتًا في البحث عن حلول لمشكلاتنا المعاصرة، وقد استبدت هذه الآفة بمسرح الثقافة الإسلامية -وبكل أسف- في كثير من إفرازاتها؛ فمازلنا نبحث في آراء القدماء عن إجابات لا تتطابق مع أسئلة القرن الحادي والعشرين، وربما قَصَدنا إلى الرأي الأكثرِ

حرجًا ومشقة، وروّجناه بشكلياته وقشوره، رغبة في التميز والمخالفة من أجل المخالفة، وهذا الأسلوب لا يكشف عن شيء من عظمة التراث ولا حيويته، لأن حيويته رهن بقدرته على إحداث تجليات جديدة للنصوص، واستيلاد أحكام تلبى حاجات مستجدة، ليست هى بالضرورة تلك الحاجات القديمة. ومن الحق -كما يقول د. محمد يوسف موسى- "أن الاعتزاز بتراث الماضين من الأجداد والأسلاف أمر طبيعي وغريزي في الإنسان، وأنه من العبث والحمق أن نحاول التنكر لهذا التراث والاستغناء عنه (...) لكن من الحق أيضاً أن الجمود من سمات الموت، وأن الحركة هي الخاصية الأولى للحياة، وأن القرآن العظيم نعى في كثير من آياته على التقليد والمقلدين."[1]

ومن المستغرب -فعلاً- أن تركن الأمة إلى آفة التقليد في عصرنا هذا، وتتخذ منها ما يشبه المنهج الثابتَ في علاج قضايا العصر، وهى تقرأ فيما تقرأ من كلام أئمة الفقه تحذيراً واضحاً ونهياً صريحاً عن التقليد، باعتباره طريقاً يفضى -لا محالة- إلى الجمود وقتل ملكة التفكير وشل حركة التجديد والإبداع، تقرأ كل ذلك في عبارات لا تقبل التأويل، مثل قولهم: "لا تقلدني" وقولهم: "خذ من حيث أخذوا" وقولهم: "يتّبع الرجلُ ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، ثم هو من بعد، في التابعين، مخير". وهذه المأثورات تمثل مرويات صحيحة للإمام أبي حنيفة والإمام أحمد والإمام الشافعي، وبخاصة: مرويات الإمام مالك حين قال له المنصور: "اجعل العلم يا أبا عبد الله واحدًا! "فقال الإمام: "إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد فأفتى كلٌّ في مِصره بما رأى، وإن لأهل البلد (مكة) قولاً، ولأهل المدينة قولاً تعدوا فيه طورهم"، ولما قال المنصور: "إنما العلم عند أهل المدينة "فضع للناس علمًا" رد عليه الإمام: "إن أهل العراق لا يرضون علمنا، ولا يرون في علمهم رأينا."[2]

أيها السادة العلماء!

إن التجديد أو الإصلاح الذي ننتظره، يجب -في تصوري- أن يسير في خطين متوازيين:

---

[1] من مقال له بعنوان: كفانا تقليداً للفقه، مجلة الأزهر، شوال ١٣٧٢هـ ، يونيو ١٩٥٣م، ص ١٠٦٧.

[2] المصدر السابق، ١٠٦٨؛ كفانا تقليداً للفقه، مجلة الأزهر، شوال ١٣٧٢هـ، يونيو ١٩٥٣م، ص ١٠٦٧.

١. خط ينطلق فيه من القرآن والسنة أولاً، وبشكل أساس، ثم مما يتناسب ومفاهيم العصر من كنوز التراث بعد ذلك. وليس المطلوب -بطبيعة الحال- خطابًا شموليًا لا تتعدد فيه الآراء ولا وجهات النظر، فمثل هذا الخطاب لم يعرفه الإسلام في أي عصر من عصور الازدهار أو الضعف، وإنما المطلوب خطاب خال من "الصراع" ونفي الآخر واحتكار الحقيقة في مذهب، ومصادرتها عن مذهب آخر مماثل.

٢. وخط مواز ننفتح فيه على الآخرين بهدف استكشاف عناصر التقاء يمكن توظيفها في تشكيل إطار ثقافي عام يتصالح فيه الإسلاميون مع الليبراليين، ويبحثون فيه معاً عن صيغة وسطى للتغلب على المرض المزمن الذي يستنزف طاقة أي تجديد واعد، ويقف لنجاحه بالمرصاد، وأعني به: الانقسام التقليدي إزاء "التراث والحداثة" إلى: تيار متشبث بالتراث كما هو، وتيار متغرب يدير ظهره للتراث، ثم تيارٍ إصلاحي خافت الصوت لا يكاد يبين. وهذا الاختلاف -في حد ذاته- أمر طبيعي وظاهرة مقبولة، لكنه ليس مقبولاً ولا طبيعيًا أن يتحول الموقف كلُّه من مواجهة خارجية إلى صراع داخلي يترك الساحة خالية لفرسان أجانب يسحقون الجميع. وقد لاحظنا في تجارب القرن الماضي أن أصحاب التيار الأول كانوا يراهنون على أن "بالإمكان العيش في إطار التقليد الضيق، الموروث عن السلف، وإيصاد الأبواب في وجه أمواج الحضارة الغربية وثقافتها المتدفقة"[١] غير أنهم ما لبثوا أن تراجعوا دون أن يهيئوا المجتمع لأن يتعامل مع المتغيرات العالمية بأسلوب مدروس، وكانت النتيجة أن أصبح المجتمع أعزل أمام ثقافة غربية مكتسحة، والشيء نفسه يمكن أن يقال على "المتغربين"، الذين أداروا ظهرهم للتراث، ولم يجدوا في الاستهزاء به والسخرية منه حرجاً ولا حياء، وأعلنوا مقاطعة التراث شرطاً لا مفر منه في حداثة التجديد والإصلاح. وكانت النتيجة أن أدارت الأمة ظهورها لهم، بعد ما تبينت أنهم لا يعبرون عن آلامها وآمالها، وأنهم يغردون وحدهم خارج السرب، هؤلاء خسروا المعركة أيضاً، ولم يحلوا مشكلة واحدة من مشكلات المجتمع، إن لم نقل: زادوا الأمور ظلاماً على ظلام.[٢]

[١] محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، ٥٥-٦٠، دار الجديد، بيروت ١٩٩٩ م.

[٢] يتساءل أحد الممثلين لهذا الاتجاه عن سر التخوف من غزو العولمة قائلاً: "ولِمَ التشاكي والتباكي إزاء ثورة

أما التيار الإصلاحي "الوَسَطي" فإننا نحسبه التيار المؤهل لحمل الأمانة، والجدير بمهمة "التجديد" الحقيقي، الذي تتطلع إليه الأمة، وهو -وحده- القادر على تجديد الدين بعيداً عن إلغائه أو تشويهه، ولكن شريطة أن يتفادى الصراع الذي يستنزف طاقته من اليمين ومن اليسار.

وما أظن أنني بحاجة إلى التذكير -أخيراً- بأن هذه الورقة ليس من همها الدعوة إلى التفاعل مع الغرب أو التناغم مع ألحانه، فما تزال الحكمة القائلة بأن "الغرب غرب، والشرق شرق، ولن يلتقيا" تتمتع بقدر هائل من الصدق، والواقعية، ولكن همّ هذه الورقة -والذي لا ريب فيه- هو: ضرورة التجديد، بحثاً عن الإجابة على أسئلة من قبيل: من نحن؟ ومن الآخر؟ وكيف نحاوره ونصمد أمامه. ولعل مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة يجد متسعاً في رحابه لانطلاقة موَفّقة في مجال مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، والبحث في حركة الشيخ: فتح الله كولن التركية، ولعله يجد فيها المفتاح الضائع لهذه القضية المغلقة التي قد ضلّ مفتاحها.

شكراً لحسن استماعكم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته



الاتصال، وتوغل الثقافة الغربية إلى عالمنا العربي الذي ظل قروناً طويلة مغلقاً على بلادته وجموده وخرافاته وأعرافه القاتلة؟ (....) فليكن الغزو الثقافي الغربي الصدمة الكهربائية المنقذة من نهايتنا المحتومة، ولتهب علينا رياح الغرب من كل الجهات لتغزنا ثقافته، ولتستفزنا قيمه، فربما كان في ذلك خلاصنا ويقظتنا من سبات طال، وطال حتى كأنه الموت" انظر: منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي ١٨٣-١٨٦، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٩.

المحور الأول

الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي



الجلسة الأولى:

المفاهيم والتجارب

"الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق" / د. رضوان السيد

"الإصلاح والتجديد: الأصول والفروع" / د. محمد سليم العوا

التعقيب / د. محمد كمال إمام

المناقشات

الجلسة الثانية:

الإصلاح والتجديد في النصف الثاني من القرن العشرين، نماذج ورؤى مقارنة

"الإصلاح: العلاج العقلي وصراع الوثنيات" / د. أبو يعرب المرزوقي

"الإصلاح والسياسة: نماذج فكرية" / د. سيف الدين عبد الفتاح

التعقيب / د. زينب الخضيري

المناقشات

الجلسة الأولى

المفاهيم والتجارب

الإصلاح الإسلامي: المفاهيم والآفاق

د. رضوان السيد[1]

أولاً: ثلاثة نماذج طغت على علاقة الدولة الإسلامية بالحركات الإسلامية

يدور منذ عقود صراع على الإسلام، كان الظاهر فيه قبل ١١ سبتمبر ٢٠٠١ أنه صراع داخلي بين رؤى ومشروعات، وتحول بفعل التطورات إلى صراع على السلطة بين الأنظمة القائمة، والحركات والتنظيمات الإسلامية. فهمت السلطات خطابات وتصرفات التنظيمات الإسلامية باعتبارها مشكلة أمنية. بينما أصرَّ الإسلاميون من جانبهم على أنهم أصحاب مشروع، وأن العنف عارض، ولا علاقة به إلا لشرذمة ضئيلة يشجُبُها التوجه الأكثري في تلك الحركات. وقالت السلطات إن هؤلاء يتهددون الاستقرار، ويريدون الاستيلاء على السلطة باسم الدين، ولا يؤمنون بالديمقراطية في الحقيقة.

وقد غصت السجون في بعض الفترات بالإسلاميين، كما تجرأ الطرفان على الوصول إلى حافة الحرب الأهلية. وأقدمت عدة دول عربية وإسلامية على الاعتراف بالمعتدلين وأشركتهم في المجالس النيابية، ومجالس الوزراء. وهكذا نشأت ثلاثة نماذج لعلاقة الدول الإسلامية بالحركات الإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة: التقاطع والصراع، أو انفراد الإسلاميين بالسلطة، أو المشاركة المتفاوتة الفعالية والأهمية. وهناك نموذجان لانفراد الإسلاميين بالسلطة هما السودان وإيران. وما أحاط أحد الانقلاب السوداني

[1] مفكر لبناني.

عام ١٩٨٩ بأي آمال، بعكس الثورة الإسلامية في إيران، والتي حدثت قبل عشر سنوات ١٩٧٩، وأحدثت هزة في العالم كله:

الكاتب الفرنسي أوليفييه روا قال عام ١٩٩٦ إن الإسلام السياسي فشل؛ لأنه لم يمتد خارج إيران والسودان، ولأنه يعاني من مشكلات أساسية في البلدين. بيد أن للنجاح والفشل مقاييسهما التي تختلف من باحث لآخر. والسلطة في السودان اليوم تكاد تتخلى عن كل شيء بما في ذلك وحدة البلاد، للبقاء في السلطة. بينما المعروف أن الدعوى الأولى للإسلاميين أن أحقيتهم بالسلطة لا تنبع فقط من مركزية الشريعة في مشروعهم، بل تأتي أيضا من أنهم أحرص وأقدر على حماية المصالح الوطنية.

ونعرف منذ سنوات أن محافظي الشيوخ المتنفذين في السلطة، يتهمون الذين يعارضونهم مباشرة بالنقص في وطنيتهم. وإذا ما كان ممكنا موافقة أوليفييه روا وجيل كيبيل على آراء وانطباعات الفشل، بدون تحفظ من نوع ما، فلا شك أن الإسلاميين في السلطة ما أظهروا تفردًا لا في الفكر ولا في السلوك، بعد وصولهم للسلطة. وما نجحوا النجاح الذي كانوا يؤملونه أو تؤمله الجماهير التي رحبت بهم. ولا شكَّ أن الأوضاع بإيران كانت أسهل منها في السودان. فهي دولة قومية كبيرة ومستقلة وعندها موارد بترولية. لكنهم يستطيعون الاعتذار بحرب العراق عليهم، وبحصار أمريكا لهم. على أن أكبر أعذار الإسلاميين في السلطة، أن الدول العربية والإسلامية الأخرى ليست أنجح منهم بكثير في مسيرتها السلطوية، رغم أن ظروفها مع المجتمع الدولي أفضل بما لا يقاس.

ومرة أُخرى هناك النموذج الثاني، أو الشكل الثاني من أشكال العلاقة بين الإسلاميين والسلطات، وهو نموذج المشاركة. فقد شاركوا في لبنان والأردن واليمن. وبشكل موارب في مصر والمغرب. ويمكن الحديث عن تميز لهم في الاهتمام بالشأن الوطني والقومي والإسلامي. ويبدون أحيانًا في توترهم وخطابيتهم ونضاليتهم مثل قوميي ويساريي الستينيات. وحتى لا يصطدموا بالسلطات، فإنهم كثيرًا ما يلقون باللائمة على إسرائيل وأمريكا. وقد صار ذلك ممكنًا الآن وسهلاً بعد اندلاع حرب أمريكا على

الإرهاب، وتصرفات إسرائيل إزاء الانتفاضة. لكن يبدو أنه لا مستقبل كبيرًا لهؤلاء المشاركين، لعدم تميزهم بالمبادرة، ولا بالأطروحات الجادة. ثم إنهم يأنفون من الأساليب البرلمانية والسياسية لاتسامها بالمراوغة، أو بعدم المبدئية.

والمشكلة الكبرى هنا في علاقة السياسة بالأخلاق، كما يقولون، وفي الحقيقة في علاقة العقائد وسياسات الهوية بتدبير الشأن العام. فالحركات الإحيائية الإسلامية كلها حركات هوية، والهوية مرتبطة بالعقائديات والشعائريات والرمزيات. والسياسة عمل أخلاقي رفيع لأنه متعلق بتدبير شؤون الناس، فلا يمكن الزعم أن أساليب العمل السياسي الرامية للوصول إلى تسويات عن طريق النقاش والتفاوض، هي أعمال غير أخلاقية. لكنهم إذا رفضوا التسوية، يحافظون على عقائدية الهوية ويخسرون الناس، وأن قبلوها تخلوا عن شعائر الهوية، وفقدوا مرجعيتهم في نظر أنفسهم! وقد انتقل حسن الترابي من النقيض (المتشدد) إلى النقيض (التحالف مع جون قرنق). وهكذا تقود العقائدية إلى الانكسار والتحطم باتجاه التشدد أو التحلل، وفي كلتا الحالتين لا يتحقق برنامج الإسلاميين المشاركين، إن كان لهم برنامج. ثم إنه يكون علينا ألا ننسى أنهم يعتبرون أنفسهم ممثلي الإسلام الحقيقيين، فيؤثر ذلك سلبًا على علاقاتهم بالسلطات، وبالأحزاب والحركات السياسية الأخرى.

وتبقى كلمة عن النموذج الثالث، نموذج القطيعة، وهو النموذج السائد في عدة بلدان عربية رئيسية حتى الآن. وقد أنتج عنفًا وعنفًا مضادًا، وما يعرف بالجماعات المتشددة منذ مطالع السبعينيات. ولا شك أن الأجزاء التي لجأت للعنف من الحركات الإسلامية صغيرة، لكنها مؤثرة جدًا. ويكفي القول إنها تسببت في الحرب الدائرة الآن على الإسلام والمسلمين. بيد أن أظهر وجوه خطورتها طبيعتها المغامرة والتي لا تشعر بالوجل أمام احتمال الحرب الأهلية، التي جرؤ عليها العسكريون بالجزائر وبادلهم الجرأة الإسلاميون. وقد تراجعت أطراف رئيسة من الإسلاميين عن العنف تحت وطأة فجائع المجازر، دون أن يتراجع الانطباع عنهم بشأن هذا "الإقدام" المعروف عن المتسلطين، وغير المقبول شعبيًا من خصومهم العاملين باسم الإسلام. وما كانت لتراجعهم آثاره

الإيجابية، من جهة ثانية، لأن القاعدة، والسلفية الجهادية المنبثقة عنها أنست بعنفها الشامل والعدمي حتى عنف الاستئصاليين بالجزائر. ما علاقة هذا كله بالصراع على الإسلام، وبالإصلاح الإسلامي؟ العلاقة واضحة، فالإسلاميون على اختلاف فرقهم يعتبرون أنفسهم الخيار الإصلاحي أو أن الحل الإسلامي هو الضرورة والفريضة، كما يقول الشيخ يوسف القرضاوي ١٩٧٤. بيد أن حدث ١١ سبتمبر الهائل، أدخل عنصرًا جديدًا وحاسمًا في مطالب الإصلاح، وفي الصراع على الإسلام، على حد سواء.

ثانيًا: عمليات "القاعدة" حولت صراعات الحركات الإسلامية إلى مواجهة عالمية

أدت عمليات "القاعدة" بين العامين ١٩٩٨ و٢٠٠١، إلى تغيير المشهد، حيث لم يعد الصراع بين الحركات الإسلامية المتشددة والسلطات في البلاد العربية والإسلامية هو المجال الرئيس، بل صار الصراع عالميًا، ويتركز فيما بين الولايات المتحدة والإسلاميين المتشددين على مدى العالم، فيما عرف ويعرف بالحرب على الإرهاب. والواقع أن الحرب على الإرهاب احتاجت في حصولها إلى تحقيق شرطين: المتغيرات الاستراتيجية لدى حركات التشدد الإسلامي، والمتغيرات الشعبية والسلطوية في الولايات المتحدة وأوروبا. أما الشرط الأول فظهر في الإعلان عن جبهة القتال ضد اليهود والصليبيين عام ١٩٩٨، ومن جانب بن لادن (زعيم تنظيم القاعدة)، وأيمن الظواهري (زعيم تنظيم الجهاد المصري).

وكان هذا التطور جديدًا إلى حد كبير. فمنذ سيد قطب (١٩٦٤)، وحتى عمر عبد الرحمن (١٩٨٨)، كانت وجهة نظر الإسلاميين المتشددين أن الحكومات العربية والإسلامية متغربة أو تعتمد في بقائها على الغرب (بشقيه الشيوعي والرأسمالي)، وأن المسلمين غافلون. لكن الاستنتاج من هذا التحليل للموقف، ظل دائمًا لدى سائر أطراف الحركة الإحيائية الإسلامية: ضرورة التغيير، وإزالة تلك الحكومات، بالتدرج لدى المسالمين، وبالقوة لدى المتشددين وكان هذا هو التطور الرئيس في عملية تبلور الإسلام السياسي، أي اعتبار "الجهاد الداخلي" مشروعًا، بخلاف الرؤية التقليدية التي تعتبر كل نزاع داخلي أو استعمال للعنف في الداخل فتنة تحرم مباشرتها أيًا كانت

الأسباب. وكان القول بإحلال التمرد الداخلي، واستخدام العنف، هو الذي فصل بين التيار الرئيس في الحركة الإحيائية الإسلامية (الإخوان المسلمون والتنظيمات القريبة منهم)، وبين أولئك الذين قادوا نزاعات مسلحة بمصر، وغيرها منذ السبعينيات (ومنهم الجماعة الإسلامية، وتنظيم الجهاد) وبعد منتصف التسعينيات حدث التطور الذي سبق الحديث عنه، حين اعتبر المتشددون المشاركون في حروب أفغانستان والبلقان وآسيا الوسطى والقوقاز، أن التغيير في عالم الإسلام -وإن استخدم العنف- عسير جدًا إن لم تجر مواجهة "الكفر العالمي" الذي يحمي تلك الأنظمة. وشجعهم على ذلك ما اعتقدوا أنهم نجحوا فيه بهزيمة الروس في أفغانستان والشيشان. كما اعتقدوا أن القول بمجاهدة "الكفار والمشركين" إنما هو عودة إلى الأصول، وإلى المفاصلة والمنازلة بين دار الشرك ودار الإسلام، ومن هنا مقولة الفسطاطين لدى بن لادن وأشياعه.

ونعلم الآن من مذكرات أولبرايت (وزيرة الخارجية أيام كلينتون)، ومذكرات هيلاري كلينتون، أن الأجهزة الأمريكية وبعض الأوروبية تنبهت إلى هذا التطور لدى المتشددين، حتى قبل نسف السفارتين الأمريكيتين في تنزانيا وكينيا وضرب المدمرة كول، على أن الشرط الثاني، الذي تحدثت عنه، لتحول تلك المواجهة إلى مشهدية عالمية، هو وصول الرئيس بوش الابن إلى السلطة بالولايات المتحدة عام ٢٠٠٠ استنادًا للدعم المنقطع النظير من الإنجيليين الجدد (٤٠ إلى ٥٠ مليونا في الولايات المتحدة)، والوجود القوي للمحافظين الجدد في إدارة بوش، وهم الذين يملكون أيديولوجيا حول الدور الأمريكي الفريد في العالم، والاتجاه لتحقيقه عن طريق الحروب الاستباقية، وفي المناطق الاستراتيجية والضعيفة التي يمكن اجتياحها وإسقاطها دونما خطر نشوب حرب عالمية.

هكذا صار المسرح معدا: أيديولوجيا الجهاد العالمي أو مجاهدة الكفر العالمي من جانب المتشددين الإسلاميين، وأيديولوجيا التغيير العالمي لدى المحافظين الجدد لضرب الشر وفرض الخير والديمقراطية، حيث لا افتراق بين قيم أمريكا ومصالحها. وما اقتصر التضاد بين الأصوليين على التناقض الأيديولوجي الكاسح، بل كان هناك

بالإضافة لذلك موضوع اليهود وإسرائيل. فالإسلاميون المتشددون يعتبرون إسرائيل (ومن ورائها يهود العالم) العامل الرئيس فيما أصاب العرب والمسلمين من ضعف وهوان. والإنجيليون الجدد فأكثرهم يعتبر إسرائيل إنجازًا للوعد الإلهي، وتمهيدًا لعودة المسيح بعد معركة هرمجدون التوراتية والنشورية. في حين يعتبر المحافظون الجدد -وأكثرهم من اليهود الصهاينة- أمن إسرائيل وازدهارها هدفًا رئيسًا ضمن الحملة لنشر رسالة أمريكا في العالم.

بدأت إدارة بوش الابن تعد للحملة منذ اللحظة الأولى، وعلى مستوى العالم: تصفية الحساب مع الأمم المتحدة، واستهداف فرنسا وألمانيا والمزيد من الإرعاب لروسيا، والحرب على العراق، ولا علة للحرب على العراق غير تحريك المستنقع الشرق أوسطي تدليلاً على تفوق الولايات المتحدة، وتفردها، وأن ذلك يخدم إسرائيل، بدفع العرب المرعوبين للتخلي عن كل شيء في مقابل عدم تعرض أمريكا لأنظمتهم، ورجوا أن تحدث تلك التداعيات المرغوبة والمطلوبة، بمجرد ضرب العراق واحتلاله. ولهذا قال الرئيس بوش منذ البداية إنه لن يتدخل في النزاع الفلسطيني-الإسرائيلي (وكانت الانتفاضة على أشدها) لأربعة عشر شهرًا، بحجة أن إدارة كلينتون أهانت نفسها حين لم تستطع فرض الحل على عرفات، فيستطيع شارون سحق الفلسطينيين خلال تلك الأشهر الحاسمة، التي يكون فيها الأمريكيون يعصفون ويعسفون في العراق وجواره. وقد بلغ من ثبات هذه القناعة لدى صقور المحافظين الجدد هؤلاء، أن أحداث ١١ سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١ ما غيرت في البداية من أولوية ضرب العراق لديهم، بدلا من أفغانستان، حيث تتمركز القاعدة، ويتمركز جهاديوها، كما يشير لذلك بوب وودورد في كتابه: "بوش محاربًا". على أن بوش، ورجالات وزارة الخارجية وجنرالات الجيش الأمريكي الكبار، ما أخذوا برأي ولفويتز ورفاقه، إذ لا علاقة لصدام حسين بالقاعدة وبضربات ١١ سبتمبر من جهة، ثم إنه من المنطقي القيام بضرب أولئك الذين هاجموا أمريكا في عقر دارها قبل الالتفات للساحات الأخرى. وكان ما كان، مما بات معروفًا الآن: ضربت أفغانستان، وسلمت السلطة للميليشيات الأخرى (تحالف

الشمال) من خصوم طالبان، ولوحق الجهاديون السلفيون على مدى العالم، ثم جرى احتلال العراق.

كان الأثر الرئيس لضربة ١١ سبتمبر الهائلة استحداث المدخل الملائم لتحقيق أيديولوجيا المحافظين الجدد، والعولمة الأمريكية الفريدة، تحت عنوان "الحرب على الإرهاب". بيد أن التداعيات الأخرى لم تحدث، فشارون ما استطاع سحق الفلسطينيين، رغم الفرص الإضافية التي أتاحتها له حروب الإرهاب. والعرب الضعفاء ما سارعوا لخطب ود إسرائيل. وصحيح أنهم استجابوا لأكثر مطالب الولايات المتحدة، لكنهم لم يسقطوا، ويحتاج إسقاطهم إلى حروب أخرى. والإدارة الأمريكية التي حرصت منذ البداية على استيعاب الآسيويين المسلمين لفصلهم عن العرب، فهم كثير منهم الحرب على الإرهاب، باعتبارها حربًا على الإسلام والمسلمين. والصراع على الإسلام، الذي كان صراعًا بين الأنظمة والحركات الإحيائية الإسلامية، صار صراعًا ذا أفق عالمي. فالولايات المتحدة تتحدث عن إسلامين: أحدهما متطرف وجهادي تريد مواجهته، والآخر معتدل لكنه ضعيف أو غير موجود، وهي تريد استحداثه، أو اتخاذ غيابه ذريعة لاستكمال الحرب على الأنظمة العربية وإيران.

ما علاقة هذا كله بالإصلاح الإسلامي؟ ضربات ١١ سبتمبر حولت الإسلام (الذي يقارب عدد معتنقيه الآن المليار ونصف المليار) إلى مشكلة عالمية. ومصائر الإسلام التي كانت موضع نزال بين الإسلاميين والأنظمة العربية والإسلامية، يشارك في تحديدها أو يحاول ذلك، كل من يعتبرون أنفسهم متضررين من المتشددين المسلمين، في العالم. ولهذا فالرهان على التغيير مشترك لدى سائر الأطراف، وإن اختلفت المفاهيم بسبب اختلاف المصالح.

ثالثًا: معنى استنقاذ الإسلام من خاطفيه أن يسيطر المعتدلون على الساحة الإسلامية

فتحت أحداث ١١ سبتمبر المجال واسعًا للحديث عن "الإصلاح الإسلامي". وقد طالبنا الأمريكيون ابتداء من ٢٠ سبتمبر ٢٠٠١، على لسان الرئيس بوش وآخرين بأن نستعيد أو نستنقذ الإسلام من خاطفيه من المتطرفين، لكن لم تكن هناك رؤى تفصيلية

إلا فيما بعد، ففي نفس الفترة أو بعد قليل من ذلك تحدث رئيس الوزراء البريطاني توني بلير عن ضرورة العودة إلى إسلام التيار الرئيس أو الـ(Main Stream)، وقد فهم الكاتب المصري المعروف جميل مطر أن تلك مؤامرة على الإسلام، في حين يبدو أن ما قصده بلير -الذي كتب له أحد المستشرقين خطابه ولا شك- العودة إلى الإسلام التقليدي، إسلام المؤسسات والمذاهب الفقهية. بعد ذلك بدأ الحديث عن الإسلام المتطرف والآخر المعتدل، وصار معنى استنقاذ الإسلام من خاطفيه أن يسيطر "المعتدلون" و"المتنورون" على الساحة. والمعتدلون والمتنورون -كما ذكرت كارين أرمسترونغ وأسبوزيتو، وهما من أصدقاء المسلمين- هم الذين لا يقولون بالجهاد في مواجهة الغرب.

وازدادت المطالب على "المعتدلين" فيما بعد، ووضع لهم جدول مفصل من المساواة بين الرجل والمرأة، بإعادة تأويل النصوص الدينية، وإلى إقرار مبدأ المواطنة إسلاميًا والخروج نهائيًا من مسألة أهل الذمة ومن البُنى الفقهية الأخرى مثل الأحكام الشرعية والحدود والأمور المتعلقة بالشأن العام. ومضى المتطرفون من بينهم لتذكيرنا بالمقولات المتنورة لمحمد أركون ولآخرين، لكن تأكيدهم على أركون سببه تعرضه الدائم للنص القرآني، في البداية من أجل إعادة التأويل، وفي السنوات الأخيرة من أجل تفكيك بنية النص وكشف تاريخيته.

وفي منتصف عام ٢٠٠٢ خطت مطالب "الإصلاح الإسلامي" لدى الأمريكيين من المسؤولين الرسميين ولدى المستشرقين الجدد والاستراتيجيين في أوروبا وأمريكا خطوة أخرى. طالب هؤلاء جميعًا المسؤولين العرب والمسلمين (والعرب على الخصوص، وفي السعودية بالذات) بتغيير برامج المعاهد والجامعات الدينية، وتغيير برامج الدين في مدارس التعليم العام، وتغيير المدرسين المتشددين. وتحدثوا أخيرًا عن الجهاز الديني، لكن بدون تفصيل. وكانت حجة المسؤولين للمطالبة بهذا التغيير الديني الكبير، في الفكر وفي البرامج، أن أكثرية المتشددين من حركة طالبان ومن أتباع بن لادن، إنما تخرجوا في المدارس الدينية المتشددة، كما أن الفكر الذي يحملونه هو

فكر سلفي جهادي يستند أيضًا إلى هذه الكتب والتفسيرات الحرفية للنصوص والبرامج المحافظة أو الأصولية.

والواقع أن صعود حركة طالبان وممارساتها فاجأتنا نحن المسلمين أكثر مما فاجأتهم هم، إذ رعوا بداياتها مع الباكستانيين، رجاء أن تساعدهم في إخماد الفوضى والاقتتال الذي استشرى بين المجاهدين بعد الاستيلاء على كابل. وصحيح أن بعض قادة طالبان، شاركوا من قبل في الثمانينيات في "الجهاد" الأفغاني، لكن "جسم" الحركة من طلبة العلوم الدينية، وعلى المذهب الحنفي التقليدي، بينما توزع المجاهدون على تيارات إحيائية متنوعة من الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية بباكستان، وإلى السلفيين وأهل الحديث، لكن كما فوجئنا نحن بصعود طالبان وقوتها وتقليديتها الفظيعة فوجئ الأمريكيون والباكستانيون على حد سواد بإيوائها لابن لادن، ثم بسيطرة بن لادن على قرار الحركة، في علاقاتها الخارجية على الأقل. واعتقدت وقتها أن هذا التحالف لا يمكن أن يكون إلا مؤقتًا بسبب الاختلاف العقدي الشاسع بين الأحناف والسفليين، لكن يبدو أن هذه الشكليات ما لعبت دورًا كبيرًا، بسبب احتياج كل طرف للآخر، لكنني ما زلت أرى أن بن لادن والسلفين والإحيائيين الآخرين معه (من جماعة الجهاد بزعامة الظواهري) ليسوا أحبابًا للتقليد الإسلامي، وأن أعداء طالبان من أمثال عبد رب الرسول سياف وحكمتيار وحتى رباني هم الأقرب إلى القاعدة من الناحية الفكرية.

وفوجئنا جميعًا، نحن والأمريكيون، بقدرة القاعدة على تنفيذ هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، ثم بذلك الخطاب المصمت البالغ التشدد والعنف لابن لادن وصحبه، وخاصة بن لادن وسليمان أبو الغيث والظواهري، فحتى الفكر الإحيائي الأصولي للإخوان والجماعة الإسلامية، تجاوز أطروحات الفسطاطين والدارين، وحتمية الصراع المسلح بين الإيمان والكفر، بينما كان هو المضمون الوحيد لفكر القاعدة.

ومع أن أكثرنا وقف ضد الأطروحات والمطالب الأمريكية (لا أذكر عالمًا مسلمًا أيّد تغيير البرامج والكتب باستثناء عبد الحميد الأنصاري عميد كلية الشريعة بجامعة قطر)، لكن كان ينبغي الاعتراف بحق الولايات المتحدة في اعتبار هذا الفكر خطرًا

على أمنها، ومع نشوب "الحرب على الإرهاب" صار واضحًا أن الإسلام صار مشكلة عالمية، وأن الصراع عليه صار مزدوجًا كما سبق القول: الصراع بين الأنظمة وجماعات الإسلام السياسي، والصراع بين الولايات المتحدة والقوى الأخرى المتضررة من جهة والمتشددين من جهة ثانية، لكن "الحرب على الإرهاب" كما هو معروف لا بداية لها ولا نهاية ولا حدود، ولذلك صارت عمليا حربًا ضد الإسلام، منذ دخل فيها الإنجيليون الجدد، ومنذ صار كل مسلم مشبوهًا ومطاردًا في الصراع ضد الإرهاب وفي النزاع بين الحضارات.

ويكون علينا أن نعترف أيضًا أن هناك مشكلة كبرى في الفكر الإسلامي وفي أفكار الجامعات الإسلامية وأن العنف في العمل الإسلامي وإن يكن من صنع قلة، لكنه ذو دلالة ويشكل خطرًا، ليس على علاقتنا بالعالم وحسب، بل على العلاقات الداخلية بين العرب والمسلمين، لكن كما كان الصراع الذي لا يهدأ بين السلطات والإسلاميين قيدًا على حركة المفكرين من أجل التغيير، حدث قيد آخر مع اشتداد "الحرب على الإرهاب"، إذ ما عادت الإشكاليات دينية أو ثقافية أو حتى سياسية، بل صارت وطنية وقومية وعقائدية: كيف نستطيع المشاركة في "الحرب العادلة" على الإرهاب، ما دام الأمريكيون (والآن الأوروبيون أيضًا) يعتبرون التنظيمات الإسلامية المقاتلة لإسرائيل تنظيمات إرهابية، مع أنها لا تفعل شيئا غير الدفاع عن النفس؟! وأين هو مزاج الناس للتغيير الديني وسط الاحتلالات والتهديدات العسكرية والأمنية والخوف على الاستقرار؟ لقد عاد بعض من أدانوا أحداث ١١ سبتمبر، لاعتبار القائمين بها أبطالاً! وإذا قيل إن هذه الظروف عابرة، والمسألة الأساسية: هل نحن بحاجة إلى إصلاح ديني أم لا؟ ولا شك أن الإجابة ستكون: نعم، نحن بحاجة إلى إصلاح ديني، لكن أين قواه وإمكانياته؟ ثم ما هي مفاهيمه، وقبل ذلك وبعده: هل هناك محاولات إصلاحية سابقة، وما تفاصيلها ومصائرها؟ وماذا يمكن أن نتعلم منها؟ ثم أين نحن الآن في أوضاعنا السياسية، وأين نحن الآن في أوضاعنا الدينية؟

رابعًا: المخاوف التي بثها الإسلاميون بتصرفاتهم بطأت من التحرك تجاه الديمقراطية

صارت مفردة الإصلاح على كل شفة ولسان، منذ حوالي عقدين من الزمان. وقد شهد العقدان على المستوى السياسي حركية باتجاه ارتفاع شأن تيارات الإسلام السياسي، بحيث صارت الحياة السياسية العربية، إن وجدت، مراوحة بين محاولات الاستيعاب أو التصدي لتلك الحركات، وليس بالوسع الآن التصدي لتحليل هذه الظاهرة بالتفصيل، لكن في الوقت الذي قُفل فيه المجال السياسي العربي، تصدت الحركات السياسية الإسلامية لهذا الانقفال، بوجوه من المعارضة والتمرد.

وما كانت الوسائل دائمًا سياسية سلمية أو مقبولة، بل اتسمت بالكثير من العقائدية، وواجهتها السلطات بعقائدية مشابهة، وبالتصدي باعتبار الظاهرة خطرًا أمنيًا. والطريف أن السلطات كثيرًا ما اتهمت تلك الحركات بأنها غير ديمقراطية، أو أنها تتوسل الديمقراطية للاستيلاء على السلطة. والواقع أن السلطات ما كانت ديمقراطية، كما أن خصومها من الإسلاميين ما كانوا كذلك. وهناك من يريد الذهاب إلى أن المخاوف التي بثها الإسلاميون بتصرفاتهم بطأت من التحرك باتجاه الديمقراطية، في حين يرى الإسلاميون أنفسهم عكس ذلك تمامًا، فالتحدي الذي شكلته جماهيريتهم هو الذي فرض الاتجاه نحو تجديد التجربة الحزبية، وتجارب الانتخابات الحرة، والخروج على سيطرة الحزب الواحد والقائد الأوحد.

وبغض النظر عن صحة هذا الادعاء أو ذاك، فإن أمامنا الجزائر والسودان ومصر وتونس.. إلخ. وهي تجارب تحفل بشتى الدلالات، وستظل شواهد للإسلام السياسي وعليه، حسبما يريد الخصوم أو الأصدقاء النظر إلى المسائل. ومع أن العودة للتاريخ قد تكون مفيدة هنا، فالذي نريده ليس التأريخ لظاهرة العمل من أجل الديمقراطية، بل التعرف على دلالات هذا الخمود والجمود الذي يطال الأزمة والمأزق. فقد كنا نأخذ على بعض الزملاء أنهم وضعوا على أحد مؤلفاتهم عنوان: "ديمقراطية من دون ديمقراطيين"، ثم تبين لنا أن الأمر قد يكون صحيحًا. فكما لم يشتهر الحزبيون من القوميين واليساريين بالنضال من أجل الديمقراطية، بل بإرادة الاستيلاء على السلطة، كذلك فعل الإسلاميون، وإن كانوا قد تعرضوا لضغوط لم يتعرض لها الحزبيون الآخرون.

ولهذا فإن أطروحة الثقافة السياسية، والثقافة الديمقراطية قد لا تكون بعيدة عن الواقع، لكن إدراكاتها تختلف من فئة لأخرى، وينبغي التدقيق فيها. فمسعى أي حزبي للوصول إلى السلطة بالانقلاب، وليس عن طريق الجمهور، أمر جرَّبه القوميون والاشتراكيون قبل الإسلاميين، وما قصر الإسلاميون في المحاولة أيضًا. وإن دل هذا على شيء، فعلى قلة ثقة بالناس وبالجمهور من جانب سائر الحزبيين، واستسهال الفوز بالسلطة بالقوة، من أجل قيادة الجمهور نحو الأهداف المحددة من دون تردد.

والحديث عن الثقافة السياسية والثقافة الديمقراطية هنا له أسباب محددة. فالفئات كلها تتحدث الآن عن ضرورات الديمقراطية، بل إن الأمريكيين يريدون فرضها علينا، ولا يخلو الأمر من نزوع نضالي من أجلها لدى بعض جمعيات المجتمع المدني. لكن لا حماس حقيقيًا لها لدى أي من الفئات التي تريد المشاركة في العمل السياسي، وتريد المشاركة في القرار، ولذلك، فإن السلطات القائمة لا تتحرك باتجاه الديمقراطية، ولا باتجاه التداول السلمي للسلطة، وهو الأساس الأول للحراك السياسي، وللانتخابات الحرة والمنتظمة. ويحار المراقبون السياسيون في تعليل إعراض الجمهور عن الحراك من أجل مباشرة الأمور بنفسه، على الرغم من الأزمة الخانقة اقتصاديًا وسياسيًا، ورغم الجراح التي نعانيها قوميًا وإسلاميًا. وقد حاول أحد الزملاء فهم ذلك بضرب المثل بصنع الله إبراهيم، وسعد الدين إبراهيم، كان سعد الدين إبراهيم. وهو عالم اجتماع معروف، وصاحب مركز ابن خلدون للأبحاث قد قدم كتابات، وقام بمشروعات نضالية من أجل الديمقراطية. فتصدت له السلطات، وحولته للمحاكمة، واتُّهم بالخيانة، وسجن ثم برأته المحكمة، وإن يكن قد عانى في السنوات الماضية كلها من إعراض المثقفين وتوقف كل الناس عن الدفاع عنه. أما صنع الله إبراهيم، فهو روائي مصري يساري معروف، وحصل على جائزة الرواية، فرفضها في خطاب مشهور، بحجة أن الدولة المصرية مقصرة قوميًا، وفاسدة داخليًا، ومع أنه لا شأن للدولة بحصوله على الجائزة، وإن تكن هي التي تدفعها، لكن صفَّق له الجميع أو الأكثرية، لاتصال ما قام به بالموضوع الوطني القومي.

وما يريده جهاد الزين، الذي كتب عن هذا الفارق بين الحالتين. إن الوعي الجماهيري، ووعي المثقفين يركز على الوطني والقومي دون الديمقراطية، ولذلك كان هناك اعتزاز بما قام به صنع الله إبراهيم، وإعراض عما حاول سعد الدين إبراهيم القيام به! ولست أدري إذا كان يمكن فهم المسألة على هذا النحو، لكن لا شك أننا لا نسير باتجاه نهوض ديمقراطي، بسبب إصرار الحاكمين، ولا مبالاة الجمهور، وضغوط الأمريكيين.

فكما يصر الحاكمون على السير بعكس ما يتوقعه الناس منهم، كذلك يتسبب الأمريكيون بضغوطهم العلنية من أجل الديمقراطية في تأخير أو تعطيل إمكانيات التقدم نحو الديمقراطية والحريات. فهم يحتلون ويهددون بالاحتلال، ثم يقولون إنهم يقومون بعمليات تحرير وحريات، ثم هم يفصلون بين الوطني والديمقراطي بطرائق تجعل كل عربي يأبى تلك الديمقراطية. ففي فلسطين يصر الأمريكيون على أن مشكلة الفلسطينيين الفساد والإرهاب. والفساد والإرهاب المفروض أنهما مرضان، يتسبب بهما الفلسطينيون ضد أنفسهم! وبعد هذا يقال لهم: تخلوا عن الإرهاب (أي المقاومة)، والفساد (رئاسة عرفات) تقم الدولة الفلسطينية، في حين يدعمون شارون بطرائق لا تدل على تقدم باتجاه الدولة. والشيء نفسه فعله الأمريكيون ويفعلونه في العراق. وليس هناك ما يدل على أنهم يستحثون الدول العربية الأخرى على الانتخابات الحرة، والتداول السلمي للسلطة.

ثم هناك الأمر الآخر الذي يعيدنا إلى سؤال الإصلاح الديني. فهناك حديث كثير منذ أحداث ١١سبتمبر، على أن الإصلاح الديني، وتجديد الخطاب الديني، ينبغي أن يتقدمًا على الإصلاح السياسي، باعتبارهما يشكلان العقبة دونه حتى اليوم. ويتضمن ذلك اتهامًا للجمهور بأن الانفتاح السياسي غريب عنه لأنه متدين، ولا بد من حركة تنويرية في الدين، من أجل أن يكون ذلك مقدمة للتنوير السياسي، وأنا أرى أن ذلك غير صحيح على الإطلاق. فالإصلاح الديني عملية طويلة ولها جوانب أكاديمية وعلمية، وأخرى ثقافية، وآلياتها غير آليات الإصلاح السياسي. والإصلاح السياسي عملية معروفة البدايات والآليات والآفاق. وقد جربت ذلك أكثرية الشعوب العربية، ونجحت

التجربة. ولهذا لا أرى علاقة تعاقبية بين الأمرين، وأعتقد أن الإصلاح السياسي أسهل وأنجع، بل إنه قد يفيد في التقدم نحو الإصلاح الديني وليس العكس. فلا حاجة للتهرب من العمل السياسي الإصلاحي، بحجة إصلاح الأمر الديني.

خامسًا: الطهطاوي كان يملك رؤية للإصلاح تعتمد على دولة حديثة التنظيم

أحسبُ أنَّ أولَ من ذكر الإصلاح في المجال العربي كان رفاعة رافع الطهطاوي، في كتابه: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، (١٨٣٠-١٨٣١). وكان الإصلاح عنده يتناول شؤون الصناعة والزراعة والتجارة، كما يتناول مسائل التنظيمات الخاصة والمدنية. وقد عُنِيَ بالتنظيمات الخاصّة الشركات، وبالتنظيمات المدنية الجمعيات الخيرية الأهلية. وهو يعتبر أنّ حالتنا ليست على قدْرٍ كبيرٍ من السوء، فالمسافةُ بيننا وبين أوروبا ليست كبيرة، ويمكن تجاوُزُها برعاية تلك الأمور الخمسة السالفة الذكر، التي تقع ثلاثة ميادين منها تحت إشراف الدولة، ويقع مجالان في الحيّز الذي يمكن أن يُسهمَ فيه المجتمع.

ويتصور الطهطاوي طريقة الإصلاح بإنشاء دواوين (وزارات) للشؤون الصناعية والزراعية والتجارية؛ باعتبار أنّ الدولة تملكُ القسم الأكبر في تلك المجالات. أمّا الشركات فأهميتُها أنها تؤمّنُ الاستمرار، وتدعمُ الاستثمار، وقد كانت من أعمدة الازدهار الإسلامي القديم، وهي عمدة النشاط الحديث في سائر المجالات. وهو يرى أنَّ النشاط الخيري الإسلامي، سواءً في الزكاة والصدقات، أو الأوقاف، ضخمٌ وهائل. ولذلك يستغربُ ضآلةَ آثاره، وتماديه في الانحطاط بعد ازدهار جيلٍ أو جيلين؛ ولذلك يرى استعارة النموذج الفرنسي في الجمعيات الخيرية أو جمعيات الخير العامّ تُتَمِّمُ عملَ الدولة، وهي تُرضي دوافع المواطنين للتطوع والتصدق، وممارسة النشاط المُفيد.

والغريب أو الطريف أنّ الطهطاويَّ (١٨٧٣) لم يكن يرى ضرورةً للقيام بإصلاح ديني، بعكس شيخه حسن العطار، شيخ الأزهر (١٨٣٥). فنموذج الطهطاوي العائد من فرنسا بعد أربع سنواتٍ فيها (١٨٢٦-١٨٣٠) للنهوض على مستوى الدولة والمجتمع هو نموذجٌ فرنسي؛ لكنه ما كان يرى في فرنسا بالذات أيَّ نموذجٍ للاقتداء في الشأن الديني. فأهلُ الكنيسة من وجهة نظره عديمو التأثير، وهم مع النظام الملكي، وضد

الحريات والحِراك الاجتماعي. ثم إنّ الدين المسيحي نفسَه عنده ليس من أسباب النهوض الأوروبي؛ بل اضطُرّت أوروبا من أجل النهوض إلى أن تنفصلَ عنه وبعنفٍ مي توجهاتٍ علمانيةٍ لا يحبذها الطهطاوي أيضًا. فالطهطاوي أزهريٌّ تقليديٌّ، ينفصلُ مي وعيه التاريخي الدينُ عن الدولة دونما تنظيرٍ كثيرٍ للأمر. والدولة عنده إسلاميةٌ، لأنّ اه لياء الأُمور يعتبرون الإسلام مرجعيتَهم العليا، والناس في الأعمّ الأغلب مسلمون -ندينون، ويستندون في حياتهم إلى اعتقادٍ صلبٍ بعصمة الإسلام وتفوقه. والهزيمةُ أمام الفرنسيين (١٧٩٩-١٨٠٣) لا علاقةَ للدين بها؛ بل أسبابُها دنيوية: التراجع في الشؤون العسكرية، والتراجع في الصناعة والزراعة والتجارة؛ وكلُّ ذلك أمكن تجاوُزُهُ في جيلٍ .احد أو أقلّ من جانب والي مصر محمد علي، دونما مشكلةٍ من جانب الإسلام الذي تنصُّ الآيةُ القرآنيةُ المشهورةُ فيه على إعداد القوة ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم -ن قُوَّةٍ﴾(الأنفال:٦٠). وقضى الطهطاوي حياته عاملاً على الترقّي المدني في الشؤون الدنيوية بالذات (إنشاء ديوان المدارس، ومدرسة الترجمة). ولستُ على بينةٍ بشأن رأيه مي الإصلاح أو النهوض السياسي. فقد ترجم الدستور الفرنسيَّ الجديد (١٨٣٠) الذي ..أسسَ على دستور الثورة الفرنسية، لكنه لم يَعُدْ للحديث عنه في كتاباته اللاحقة طوالَ ثلاثين عامًا أو أكثر. وعمل في ستينيات القرن التاسع عشر على ترجمة القوانين الفرنسية، ..ن أن يُحسَّ أيضًا تناقُضًا بين تلك القوانين الوضعية، ومواضعات الفقه الإسلامي. .ألف في آخِر حياته (وكان قد قرأ وقتَها مقدِّمة أقوم المسالك لخير الدين التونسي) ...الة في الاجتهاد، تركّز اهتمامُهُ فيها على أمورٍ تقنية، وعلى ضرورة الاجتهاد، وعدم ا...اد بابه، وليست هناك في أعماله غير شكوى خفيفة من تقليدية الأزهريين، الذين . .اهم أحيانًا للتعرف على العلوم العصرية (مثلما أُتيح له هو أن يفعل).

ولا يبدو الطهطاوي مطّلعًا على دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهّاب، الذي كانت ..اه محمد علي وأحفاده تُعاديها، بعد أن خاضت حربًا (١٨١٤-١٨١٨) لحساب ال..ولة العثمانية من أجل القضاء على دولتها الفتية. لكنْ عندما كان الطهطاوي منفيًا في الس..دان (١٨٥٠-١٨٥٤) كانت الدولة العثمانية تشهدُ حركةً إصلاحيةً كبرى في الشأن

السياسي والمدني، بلغت ذروتَها في صدور التنظيمات (١٨٥٧). وإذا كانت القوانين الوضعية والمدنية (وعلى رأسها قانون التجارة، وقانون الطابو أو ملكية الأرض) قد بدأت بالصدور في مصر والدولة العثمانية في أربعينيات القرن التاسع عشر؛ فإنّ التنظيمات استحدثت أنظمة إدارية؛ والأهمّ من ذلك أنها قالت بالمواطنة العثمانية، التي عنت مساواةً بين المواطنين، على اختلاف أديانهم ومذاهبهم. ولا نعْرف موقف الطهطاوي والأزهريين من تلك المستجدات؛ على الرغم من سطوة غير المسلمين في إدارة محمد علي وأحفاده.

وتزداد مشروعيةُ هذا التساؤل عندما نلاحظ أنّ أربعةً من شيوخ الإسلام، ومن الصدور العظام المتدينين، رافقوا وقادوا عمليات الإصلاح في الدولة العثمانية منذ العام ١٨٣٧ وحتى صدور الدستور عام ١٨٧٦. فكانت الفتاوى تُرافقُ القوانين أو تصدر القوانينُ واللوائحُ وفي مقدمتها رأي شيخ الإسلام بالموافقة عليها. ولا شكَّ في أنّ السلاطين الإصلاحيين كانوا يضغطون على شيوخ الإسلام. لكننا نعرفُ أنّ بعضهم اعترض، أو اعتزل أو حاول تنظيم انقلابٍ على السلطان. فالأمرُ لم يكن ذا اتجاهٍ واحدٍ؛ بمعنى أنّ المؤسسة الدينية (مشيخة الإسلام) في حقبة انحطاط السلطنة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ما كانت مستتبعَةً بالكامل؛ وإنْ تكن لها مصالحُ كبرى (عشرات ألوف الوظائف والمراتب والمرتبات) مع السلطنة تحولُ في كثيرٍ من الأحيان دون المُضيّ في التمرد أو الاعتراض.

وعندما أَلغى السلطان عبد الحميد الثاني الدستور عام ١٨٧٨ ما وافقَه شيخُ الإسلام على ذلك واعتزل في بيته. في حين آثَرَ قدري باشا أن يبقى في الإدارة لإتمام مشروعه المُهمّ في مجلة الأحكام العدلية (إعادة تدوين الفقه الحنفي في صيغة قانون).

إنّ ما أُريدُ الوصولَ إليه أنّ الطهطاويَّ كان يملكُ رؤيةً للإصلاح تعتمد على دولةٍ حديثة التنظيم، وعلى مجتمعٍ مدنيٍ متناغمٍ مع السلطة صاحبة المشروع. ولم يكن الإصلاح الدينيُّ من همّه؛ كما لم يكن من همّ الدولة، التي أَهملت الأزهر، وأنشأت نظامًا موازيًا للتعليم الحديث. في حين شعر الإصلاحيون العثمانيون بضرورة الحصول

على دعم المؤسسة الدينية (مشيخة الإسلام). ولهذا انقسم كبار رجال الدين العثمانيين في وقتٍ مبكّرٍ إلى داعمين للإصلاح أو معارضين له. لكنْ ليس من الواضح هل كان الشيوخ الإصلاحيون يملكون مشروعًا آخر لعلاقة الدين بالدولة، أو لإصلاح المؤسسة الدينية. إنما الواضحُ في الأمر كلّه أنه في عصر الإصلاحات والتنظيمات للدولة والشأن العامّ، صار لرجال الدين العثمانيين رأيٌ واضحٌ في تلك الأمور، أحيانًا بإذن السلطان، وأحايين بدون إذنه.

سادسًا: التجديد الديني في الدولة العثمانية يهدف إلى تسريع الإصلاح السياسي والمدني ويتحول إلى ضرورة حياتية لمسلمي الهند

تسيطر أجواء وبيئاتُ الإصلاح العثماني على رجل الدولة الكبير خير الدين التونسي (١٨٨٩)، والذي عمل وزيرًا أولَ في تونس، ثم لفترةٍ قصيرةٍ صدرًا أعظم في إسطنبول. ونعرفُ عنه أنه كان إداريًا كبيرًا، ورجلَ ماليةٍ ناجحًا، وعسكريًا متوسط الموهبة. وقد ترك مذكراتٍ بالفرنسية؛ لكنّ أهمَّ أعماله المدوَّنة كتابه الضخم: أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك. والكتاب ذو الألفَيْ صفحة يتضمن تتبُّعًا تفصيليًا لبُنى الدول الأوروبية المعاصرة له، وتجاربها النهضوية. وهو مثل الطهطاوي (الذي اطّلع على أعماله) يملك أيديولوجيا للتقدم، عرضَها في مقدمة أقوم المسالك، فيما يشبه مقدمة ابن خلدون. ذاك أراد أن يعرِضَ فلسفةً للتاريخ، وهذا أراد أن يعرضَ فلسفةً للنهوض والتقدم على الطراز الأوروبي. وتقوم فلسفة التقدم عنده على تجديد المشروع السياسي أو مشروع الدولة في عالم الإسلام، وعلى دعامتين: الوعي بالمصالح (عند الطهطاوي: المنافع) العمومية، وإقامة التنظيمات أو المؤسَّسات. على أنَّ الجديدَ عنده -إضافةً للرؤية الشاملة للنهوض بالدولة- الدور الذي يتطلع إلى أن يؤديه الإسلام في هذا المشروع الجديد.

خير الدين ليس من العلماء أو خريجي الزيتونة، بل إنّ معرفته بالعربية الكلاسيكية ليست على ما يُرام. ولذا فكما اتخذ من ابن خلدون (في نشرة كاترمير[1] لمقدمته) نموذجًا له في فلْسفة التاريخ ورؤية التقدم، اتخذ من الشيخ محمد بيرم الخامس -وهو

(١) مستشرق وباحث لغوي فرنسي (التحرير).

فقيهٌ حنفيٌّ معروف- (دولة البايات في تونس تركية تتبع المذهب الحنفي، مذهب الدولة العثمانية، بينما الجمهور التونسي مالكي) مُرشدًا له بشأن الاقتباس من المصادر الفقهية. وقد زوَّدهُ الشيخ باقتباساتٍ مالكيةٍ وحنفيةٍ في أمرين اثنين: ضرورة فتح باب الاجتهاد، وضرورة مُراعاة المصالح، في التفكير الفقهي، وفي الاجتهاد والاستنباط، وفي النظر لأمور الشأن العام. ومع أنّ المصالح المرسلة، مصدرٌ من مصادر التشريع الفرعية عند المالكية؛ مثلما هو الاستحسان عند الحنفية (وقد أورد التونسيُّ اقتباساتٍ بشأنهما من مصادر المذهبين)؛ فإنّ التونسيَّ ما اكتفى بذلك؛ بل ذكر نصوصًا من عند الفقيه الحنبلي المعروف ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ)، تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية. وما كانت كتب ابن القيّم مطبوعةً وقتَها؛ لكنّ التونسيَّ رجع (بالواسطة في الغالب) إلى مخطوطتي الفقيه الحنبلي: إعلام الموقّعين، والطُرُق الحكمية في السياسة الشرعية. والسياسةُ الشرعيةُ عنده هي تدبير الأمر بما يُصلحُه، أو بما يجعلُهُ أقرب للصلاح وأبعد عن الفساد. وحسبما ينقل ابن القيم عن ابن عقيل الحنبلي أيضا؛ فإنّ المصلحة (العامة طبعًا هي بمثابة الشرع؛ إذ حيثما تكونُ المصلحةُ يكونُ شرعُ الله).

إنّ الواضحَ أنّ خير الدين التونسي يرمي إلى شرعنة المؤسَّسات الحديثة باعتبارها مصالح للمسلمين أو باعتبارها تحقيقًا لمصالح عامة لهم؛ بغضّ النظر عن أصلها أو اقتباسها؛ فحسب ابن عقيل: كلُّ ما يحقّقُ مصلحةً للناس يمكنُ اعتبارُهُ شرعيًا. لكن: مَن المُخاطَبُ بذلك؟ بالتأكيد ليس رجال الدولة التونسية أو العثمانية، الذي كانوا يقومون بمحاولاتهم الإصلاحية الكبرى، ولا يُعانون من مشكلاتٍ كبرى (أو هكذا نفترض) مع الناس أو مع رجال الدين! بيد أنّ دافيسون مؤرّخ الإصلاح العثماني يخبرنا أن الإصلاحات ما لقيت ترحيبًا كبيرًا من المسلمين أو المسيحيين. المسلمون لاعتقادهم أنّ تلك القوانين فرضها الغربيون، والمسيحيون لأنها رتّبت عليهم التزامات في الجندية وأمام المحاكم، كانوا في حِلٍّ منها بعد أن تخلصوا عمليًا من وضع "الذمّيّة" بمعاونة القناصل الأجانب.

لكن، يبدو في الغالب، أنّ الحُجَجَ السالفة الذكر، أوردها التونسي على سبيل

النوعية، ثم لأنّ معارضةً متناميةً ظهرت من جانب رجال الدين المسلمين. وهكذا، بعكس الطهطاوي، الذي ما أزعجته التقليدية الدينية، ولم يعتبرها عقبةً في طريق مشروع النهوض؛ رأى التونسيُّ أنّ الإصلاح الدينيَّ ضروريٌّ من أجل نجاح الإصلاح السياسي. وبسبب عدم توافر معرفةٍ عميقةٍ لديه بالنصوص الدينية، وبمواقع الاجتهاد في النصوص؛ فقد اعتقد أنّ ذاك الإصلاح يمكن أن يتمَّ من طريق تجديد التقليد، أو ممارسة انتقائية في تأويل النصوص، وفي الاقتباس من القُدامى. على أنَّ التجديدَ الدينيّ الذي كان يتحول في أقطار الدولة العثمانية من مطلبٍ لدى النُخَب بعد خمسينيات القرن التاسع عشر من أجل تسريع الإصلاح السياسي والمدني؛ كان بالنسبة للمسلمين بالهند ضرورةً حياتيةً، يتوقفُ عليها استمرارُهم أو استمرارُ جماعتهم. فمنذ القرن الثامن عشر، بدأ فقهاؤهم يتساءلون عن مشروعية وجودهم البشري، وهل الهند ما تزالُ دار إسلام أم صارت دار شِرْكٍ بسبب ضعف السلطنة المغولية، واستيلاء البريطانيين على أكثر أُمورها. وقد رجع كثيرٌ من فقهائهم وهم أحنافٌ متشددون إلى النصوص الفقهية الحنفية يستشيرونها؛ في حين لجأت قلةٌ في مطلع القرن التاسع عشر إلى نصوص ابن تيمية التي اكتشفوها في مكتباتهم.

وترتّب على هذا النزوع السلطوي بروزُ أحد مخرجين: الجهاد أو الهجرة. وقد ثارت جماعاتٌ صغيرةٌ لعقود، وحاولت جماعاتٌ أُخرى الهجرة إلى أفغانستان، التي لم يحتلَها المشركون! لكن المخرجين فشِلاً، إلى أن صار هناك إجماعٌ على التمرد عام ١٨٥٧، وانتهى ذلك بمذابح ضدَهم سقط فيها عشراتُ الألوف، وفقدت جماعاتٌ كاملةٌ في المدن والأرياف أولادها وأملاكَها. وفي حين مالَ فقهاء التقليد للعزلة أو الهرب من البلاد للمجاورة بمكة أو الاستقرار في بلدٍ إسلامي آخر، ظلَّ السلفيون مُصِرّين على متابعة الجهاد أو الهجرة أو يكون المتجاهلون لأحد المخرجين مرتدين. في هذه الظروف ظهر السيد أحمد خان الذي دعا المسلمين بالبلاد إلى إقامة المؤسسات الحديثة لكي يستطيعوا حفظ وجودهم وتطورهم، وأنشأ هو جامعة عليكره. لكنه ما اكتفى بذلك بل تصدّى بقوةٍ للسلفيين وفقهاء التقليد في الوقت نفسه.

كتب الرجل تفسيرًا جديدًا للقرآن، كما دعا للاجتهاد والتجديد في الفقه. وقال بضرورة التوقُّف عن كلٍ من الجهاد والهجرة. فالهجرةُ دمار، والجهاد انتحار، وسط ظروف الاستضعاف وشروطه. فتكليف المسلمين بالجهاد بعد هزيمة العام ١٨٥٧ هو تكليفٌ بما لا يُطاق. ثم إنّ الدار دار إسلام ما دام الناس يستطيعون أداء عباداتهم بحرية. ولا بد من خوض التجربة الحديثة في بناء المؤسسات والتعليم العصري، لكي يستطيع المسلمون صَون هويتهم ومصالحهم، وإلاّ صاروا رهائن الكثرة الهندوسية، والاستعمار البريطاني. وكما يحدُثُ عندنا اليوم لدُعاة الإصلاح الراديكالي والليبرالي؛ فإنّ الرجل اتُهم بمحاباة البريطانيين؛ بل التآمُر معهم. وظلّت هذه التهمة (الردة بسبب إبطال الجهاد) تترددُ على مدى أكثر من خمسين سنة؛ إذ كررها أحمد أمين في أربعينيات القرن الماضي، في كتابه: "زعماء الإصلاح في العصر الحديث"، وصار الرجل علَمًا على التغريب الذي هاجمه من أجله شباب وكهول الجيل التالي من أمثال أبي الحسن الندوي، وأبي الأعلى المودودي. والانقسام الذي حصل بالهند (هجرة أو جهاد من جهة، وحياة من الممانعة لصون الهوية والانتماء، باكتساب العلوم الحديثة، من جهةٍ ثانية) حصل مثله في الجزائر عندما احتلها الفرنسيون عام ١٨٣٠. فالتأزم الذي أحدثه الاستعمار، أفضى في بعض نواحي العالم الإسلامي، إلى نُصرة التيار الجهادي من أجل التحرير، وإلى بروز تيار إصلاحي تتفاوت قوته، رغم كثرة الناطقين باسمه.

سابعًا: جمال الدين الأفغاني جاء من إيران وأفغانستان والعراق بوعي مؤداه أن لمشكلة المسلمين قطبين دينيًا وسياسيًا

تتميز حركة جمال الدين الأفغاني (١٨٧٩) ومحمد عبده (١٩٠٥) وجيلهما للإصلاح والنهوض بعدة أُمور؛ أولها أن الرجلين كانا من علماء الدين. فإن قيل: والطهطاوي كان فقيها؛ فالإجابة أنه لم يعتبر نفسه كذلك، بل كتب وخاطب باعتباره مبشِّرًا بالثقافة الحديثة. وعندما حاول في آخِر حياته أن يكتب في الاجتهاد، جاء كتابُهُ شديد التواضع، ومنقولاً في أكثره عن عصورٍ مضت بمشكلاتها وإشكالياتها. نقل الطهطاوي عن السيوطي (من القرن العاشر الهجري)، وزكريا الأنصاري (من القرن الحادي عشر)؛

كانت مشكلتهما إثبات أنهما مجتهدان مطلقان (إلى جانب الشعراني الذي ادّعى الأمر ذاته)، وليس من ضمن المذهب الشافعي. وما أقصدُهُ من وراء التأكيد على علمهما الديني: ثقتهما بنفسيهما من حيث المعرفة العميقة بالموروث الإسلامي (الفلسفي والروحي لدى جمال الدين، والكلامي والفقهي لدى محمد عبده)؛ وثاني تلك الأمور أو الميزات استقلاليتهما النسْبية طبعًا؛ إذ لم يعمل أيٌّ منهما موظَّفًا إبّان تطويرهما المشروع الإصلاحي؛ وبذلك فقد جاء المشروع شاملاً أكثر مما قدِّرا، واستقطب من أجل ذلك مئات من النُخَب على مدى العالم الإسلامي. وثالث تلك الأُمور أنهما ملكا على مدىً معتبر، وسيلةً إعلاميةً للمشروع؛ من العروة الوثقى بباريس، وإلى المنار بالقاهرة (فضلاً عن الوقائع المصرية إبان الثورة العرابية). فكانا بين أوائل من أفاد من تلك الأداة الثقافية الحديثة في الدعاية لأفكاره؛ وأعني بها المجلة.

وصحيحٌ أنّ "العروة الوثقى" و"المنار" تبدوان لنا الآن كأنما هما كتابان وعظيان؛ لكنهما (وبالذات المنار) كانا وسيلةً حديثةً لنشر الأفكار والتوجهات؛ وبخاصةٍ المنار التي استمرت ستةً وثلاثين عامًا، ورابع تلك الأمور معرفة الرجلين بأوروبا وسياساتها الاستعمارية عن كثب؛ لكنّ معرفتهما، (وبخاصةٍ محمد عبده)، شملت أيضًا أوروبا الحديثة، ووسائل وآليات تقدمها وقوتها. ما كانت القاهرة فارغةً عندما أتى إليها جمال الدين الأفغاني، ذلك الرجل الغامض في سبعينيات القرن التاسع عشر. صحيح أنّ مشروع محمد علي كان قد انكسر، لكنّ التغييرات التي أحدثها ما كانت قد نسيت، والعشرات الذين أرسلهم إلى أوروبا صاروا مئات، وحركة الإصلاح العثماني كانت ما تزال تمضي نحو الذروة، وتجربة إسماعيل التحديثية (بما في ذلك استحداث حكومة، ومجلس شوري) تترك آثارها الهائلة على فئاتٍ واسعة من المجتمع.

ويكفي لمعرفة أهمية ما كان يجري أنّ القاهرة كانت تصدر فيها عدة صحفٍ ومجلات، وكذا الإسكندرية، وأنّ المثقف والسياسيَّ على حدٍ سواء كانا يشهدان بداياتهما. ومجيء جمال الدين للقاهرة ما كان أمرًا فريدًا من نوعه. فقد سبق للقاهرة أن شهدت إقبالاً أجنبيًا، ثم من جبل لبنان وسائر أقطار الدولة العثمانية للإفادة من حركة

محمد علي لبناء الدولة الحديثة، واستمر هذا الإقبال بعد توقفٍ طفيفٍ أيام عباس الأول وسعيد، للعمل من جهة، وهذه المرة أيضًا بحثًا عن أُفقٍ جديد، تجنبًا للسلطة العثمانية ومضايقاتها في الشام كما في البلقان. ولا نعرفُ عرضًا مشهديًا للقاهرة الاجتماعية والثقافية فيما بين الستينيات والثمانينيات من القرن التاسع عشر، يشبه ذاك الذي نعرفُهُ لها إبّان الاحتلال الفرنسي (الجبرتي، وجومار)، ثم في الربع الأول من القرن العشرين، من خلال قصص نجيب محفوظ.

بيد أنه كان بين أبرز متغيرات النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهور المقهى وازدهاره. وما كانت المقاهي مكشوفة، كما أنها لم تكن مجالس لعلية القوم -في نمطها الراقي- بعد. كان المقهى الناشئ هو البيئة الجديدة لصغار الموظفين، وللغرباء الذي يلتمسون الاتصال بالمجتمع المصري؛ وهذا الجديد في البيئة التي نشر فيها جمال الدين دعوته ما كان يمكن له أن يبدأ في أحد المساجد، لأنه لم يكن يتحدث في الدين بالتحديد، وما كان يمكن له ذلك أيضًا لأنَّ الذين يحضرون في المقهى كانت بينهم في البداية كثرة غير مسلمة، وما كان يمكن الذهاب إلى المسجد أخيرًا لأنّ جزءًا كبيرًا من الحديث كان سياسيًا. ويتنبَّه أبو المعاطي أبو النجا في كتابه "العودة إلى المنفى" إلى عاملٍ آخَرَ لظهور بيئة المقهى التي تشي بالمتغيرات، فالمصريون الذي كانوا يأتون إليه أيضًا بينهم ريفيون أتوا للقاهرة للتعلم أو للوظيفة، ثم زلّت أقدامهم فوجدوا أنفسهم يهيمون على غير هدى، ويتحولون إلى فئةٍ عاجزةٍ عن التلاؤم والتأقلم؛ تملكُ ذلك القلق الذي نعرفُهُ عن المثقفين في باريس في تلك الفترة.

كانت أولى موضوعات الجلسات في المقهى ذات طابعٍ فلسفيٍ عام. ويبدو أنّ ثلاثةً أو أربعةً من أبناء الطبقة العليا كانوا يحضرونها، إلى جانبِ عشرةٍ أو أكثر من الفئة المتنوعة التي وصفناها.

ومعنى الحديث الفلسفي وقتها الحديث النهضوي أو العلمي، بالاستناد إلى الترجمات عن تطور العلوم والصناعات، والتي كانت تنقلها عن الفرنسية غالبًا المجلات التي كان اللبنانيون يُصدرونها بالقاهرة والإسكندرية. ويُضافُ لذلك الحديث

عن حروب الدولة العثمانية، وعن وقائع حركة الإصلاح فيها. ثم كيف يمكن تخليصُ الدولة العلية والمسلمين (كانوا يقولون: الشرقيين مراعاةً لغير المسلمين بينهم) من إطباق الأوروبيين عليهم، بالاستعمار المباشر وغير المباشر. ولا ندري متى وجد الأزهريون (من أمثال محمد عبده) طريقهم إلى تلك المجالس. والذي يبدو على أي حال أنهم لم يكونوا كثيرين. إذ ما كان الأزهري وقتها يجلس في المقهى لأنّ ذلك يمسُّ هيبته ورؤية الناس له. ثم إنّ الجلوس إلى غُرَباء وغير مسلمين دونما مناسبةٍ غير التواصل ما كان أمرًا محمودًا. ويقال إنّ محمد عبده تنبه إلى أهمية جمال الدين عندما كان الأخير يتحدث إلى مجموعة صغيرة بالأزهر بعد صلاة العصر، لفت انتباهه بثقافته العقلية (العلوم العقلية: الفلسفة والكلام)، والتي كانت قد أُهملت بالأزهر لصالح الفقه وعلوم النقل. وعلى أيّ حالٍ؛ فقد وجد محمد عبده نفسه حوالي عام ١٨٧٥م في حلقة جمال الدين بالمقهى، يجلسُ إلى أُناسٍ متنوعين، يجمعهم أمران: النَهَم المعرفي، واستكشاف سُبُل الخروج من التخلف والاستعمار.

كان جمال الدين قد جاء من إيران وأفغانستان والعراق بوعيٍ مؤداه أنّ لمشكلة الشرقيين (المسلمين) قطبين اثنين: ديني وسياسي. وقد استخدم ثقافته العقلية في البداية المسيطرة على حلقة المقهى، التي كانت المعارفُ الفلسفيةُ والحديثةُ تُهمُّها، باعتبارها أساس النهوض. على أنّ دخولَ محمد عبده على الحلقة أحدث روحًا جديدة لا من حيث ذكاؤه وحماسه وحسْب؛ بل من حيث وعيه بانحطاط التعليم في الأزهر من جهة، وسُخْط الأزهريين لإهمال دولة محمد علي وأحفاده له. وبتأثير من الأخبار التي كانت تأتي للقاهرة عن حروب الدولة العثمانية التي كانت تنهزم فيها دائمًا تجاه روسيا والنمسا أو في البلقان، وبتأثير أيضًا من أخبار الإصلاح السياسي العثماني الذي وصل عام ١٨٧٦ إلى إعلان الدستور، اتسع حديثُ الحلقة الجمالية ليشمل الموضوعين الديني والسياسي، وبدون حرج -لأنّ المتحدثين في الدين كانا جمال الدين ومحمد عبده وهما مسلمان- ولأنّ المتحدثين في السياسة كانوا من المصريين الذين يستمع إليهم جمال الدين، ويُسارع إلى عقد مقارناتٍ مع الدول الإسلامية الأخرى. ويقال إنّ

جمال الدين كانت له علاقةٌ بتوفيق، ولي عهد إسماعيل، وأنّ توفيق كان شديد السخط على الأوضاع، وكان يتوق لتولي السلطة من أجل الإصلاح. وقد ظلَّ الإصلاحيون المسلمون ثم القوميون ينتظرون طويلاً "المستبدَ العادل"؛ إذ كان محمد علي قد تحول إلى أمثولةٍ ونموذج.

ثامنًا: محمد عبده كان يؤيد إقامة حكومة دستورية تتولى الأمر فيها نخبة واعية

طردت الحكومة المصرية جمال الدين عام ١٨٧٩، على الرغم من أنّ توفيق ابن إسماعيل (المفروض أنه صديق لجمال الدين) كان قد تولّى السلطة، بعد عزل والده ونفيه. وفي حين لا يمكن تمييز مرحلتين في فكر جمال الدين وممارسته السياسية، لا بد من القيام بهذا الأمر بالنسبة لمحمد عبده.

فبعد الثورة العربية والاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢، حوكم محمد عبده ونفي فذهب إلى تونس وبيروت، ثم التقى بجمال الدين بباريس، حيث أصدرا "العروة الوثقى" قُرابة السنة، ليعودا إلى الافتراق نهائيًا: محمد عبده إلى مصر بعد عودةٍ قصيرةٍ لبيروت، وجمال الدين إلى الطواف الذي انتهى به -بعد أن ضاقت به السُبُل- في أحضان السلطان عبد الحميد. ما كانت عند جمال الدين أفكارٌ واضحةٌ في الإصلاح؛ لكنْ كان همُّه توحيد المسلمين والشعوب الشرقية إن أمكن في مواجهة الاستعمار (البريطاني بالدرجة الأولى والروسي بالدرجة الثانية)، واستحداث وعي لدى المسلمين حكامًا ومحكومين بضرورات النهوض السياسي أولاً، والديني ثانيًا. وعلى الرغم من أنّ حلوله كانت ثورية (تحمَّسَ لثورة المهدي في السودان، وحرَّض على اغتيال شاه إيران)؛ فإنه ما كان يمانعُ في ظهور "مستبدٍ عادل" -وإن لم يثبت أنّ هذه العبارة جرت على لسانه- ويقصدُ به: حاكم يقيم نظامًا للعدالة في الداخل، ويعي ضرورة مصارعة الاستعمار.

ويبدو أنه حتى في مرحلة التوافُق مع جمال الدين، كان محمد عبده يؤيد -شأن المثقفين الذين كان يجتمع بهم في قهوة متاتيا بالقاهرة مع جمال الدين- إقامة حكومةٍ دستورية تتولى الأمر فيها نخبة واعية، تحدُّ من سلطات الحاكم وصلاحياته، باتجاه

المساواة بين المواطنين (عرب وأتراك وشركس)، وتخصيص موارد الدولة لخير الناس، والتخلص من الهيمنة الأجنبية على مصر من طريق إدارة الدّين (مصر للمصريين). وقد ... ميوله هذه عندما تولّى رئاسة تحرير الوقائع المصرية، جريدة الدولة الرسمية، في ...رة سيطرة العُرابيين على الأمور. ولا يمكن التمييز بين أفكار الرجلين في العروة الوثقى، الذي يبدو أنهما كانا يشتركان في كتابتها وتحريرها. ويقال إنّ الصياغة كانت لمحمد عبده، لكنها لا تشبه أُسلوبَهُ الذي عرفناه في العقد ونصف العقد الأخير من حياته.

وتسودُ العُروةَ الوُثْقى لهجةٌ خطابيةٌ تتركز في أمرين: التوعية السياسية بالاستعمار ومخاطره وطرائق مكافحته، ودعوة المسلمين لنبذ الفُرقة الناجمة عن الصراعات الإقليمية والسياسية والمذهبية، أو الناجمة عن الممارسات الدينية التي سادت في عصر الانحطاط. وقد تكررت هذه الآراء من جانب جمال الدين في إسطنبول (في الخاطرات التي نشرها عن مجالسه محمد باشا المخزومي). ويعني ذلك أنّ هذه الآراء هي في الأساس له، أو أنّ محمد عبده كان ما يزال يشاركُهُ إيّاها. وليس في تلك الآراء شيءٌ خاصٌّ لافت للانتباه، باستثناء ذلك الوعي الإسلامي العامّ، وأنّ المسلمين أمةٌ واحدةٌ تتعرض لمشكلةٍ رئيسية هي الاستعمار، وأنّ المنقذ من ذلك مجيء حكام واعين يقدّمون مصلحة بلادهم على كلّ أمرٍ آخر، ويتوحدون مع شعوبهم من أجل النهوض، ومقارعة الغُزاة.

ولأنّ كتابات جمال الدين قليلة؛ فقد يكونُ مُفيدًا العودة (خارج مقالات العروة الوثقى والرد على الدهريين) إلى مناقشاته في الصحافة الفرنسية مع إرنست رينان وهانوتو، والتي شارك فيها محمد عبده. أما رينان فهو من كبار علماء الساميّات، وله دراسةٌ مشهورةٌ عن الرشدية اللاتينية (ترجمها عادل زعيتر إلى العربية في الخمسينيات). وكان له رأيٌ في قصور العقلية الساميّة (العبرية والعربية)، وفي انحطاط الشرقيين.

وقد ردَّ عليه جمال الدين أو ناقشه في ذلك؛ فأوضح أنّ الانحطاط ليس ناتجًا عن القصور العقلي أو الدين، وأن مشكلة المسلمين والشرقيين في سوء حكامهم، وفي الاستعمار القاعد على أنفاسهم. وذكر شاهدًا على إمكان نهوض المسلمين عبر دولة

محمد علي، والتي ضربها البريطانيون والفرنسيون على حدٍ سواء.

أما هانوتو فهو سياسي وكاتب فرنسي، رأى أن للاستعمار رسالةً تمدينيةً، لأن المسلمين منحطّون، وحكّامهم غير صالحين. وقد ناقشه كل من جمال الدين ومحمد عبده في أن الإصلاح لا يأتي من الخارج، وأن التمدن الأوروبي الزاهر سيفشل لدى الشرقيين إن كان مفروضًا من الخارج. وهكذا فقد كان الأفغاني ثوريًا محترفًا، تتقدم لديه الاعتبارات السياسية على كلّ ما عداها. وقد كان أكثرما يقلقُهُ تكالُبُ الأوروبيين على استعمار الشرق وبلاد المسلمين، وعدم تنبه السياسيين المسلمين لذلك بحيث يتوحدون في مواجهته. وقد وضع أملَهُ في آخِر حياته في الجامعة الإسلامية، التي كان السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩م) يتزعم الدعوةَ إليها، باعتباره رمزًا لوحدة الإسلام، والشرعية السياسية للأمة التي هو خليفتها.

ونعرفُ مما انكشف من وثائق ورسائل وتقارير استخبارية في الثلاثين سنةً الأخيرة، أن الرجلَ ما كان أفغانيًا بل إيرانيًا. وأنه قضى فترة الشباب بين إيران وأفغانستان والعراق. وأنه أخفى ذلك كلَّه حتى لا يتأثر تحركه في العالم السُنّي. وأنه ربما تكونُ له علاقات ببعض الأجهزة والسلطات في فرنسا وبريطانيا وروسيا. ويريد خصوم قدامى، وباحثون معاصرون، التشكيك في إيمانه، وفي أمانته للقضايا التي قضى حياته يعملُ من أجلها.

بيد أن الثابت والظاهر من انطباعات مُعاصريه عنه، أنه كان يعتبر نفسَهُ سيّدًا (من سُلالة النبي)، وأنه كان عميق الاقتناع بقدرة الدين على استنهاض المسلمين. ولذلك؛ فإن اهتمامه ما كان منصبًا على القيام بإصلاح ديني (حتى لا تتفرق الكلمة)؛ بل الاعتماد على عواطف الجمهور ونوازعه الإيمانية لمُجاهدة المستعمرين، ومكافحة الظَلَمة والمستبدين. ولو كان انتهازيًا وضعيف الدين -كما اتهمه مفكرو الصحوة الإسلامية، وسخر منه من أجل ذلك المستشرقون- لاستطاع الاطمئنان إلى جوار هذا الحاكم أو ذاك، أو هذا الوجيه أو ذاك، أو هذا الطرف الاستعماري أو ذاك. بينما الواقع أنه قضى حياته متنقلاً قلقًا معذَّبًا في كل مكانٍ قصده، دون أن يخطر بباله اعتبار نفسه ضحية. وقد كان مقتنعًا بإمكان تهييج العامة والخاصة على المستعمرين وعلى الحاكمين، وفي

كلّ الحالات بواسطة الإسلام. وما كان الرجل من الحنكة والصبر بحيث يعملُ كالجيل الذي أتى بعده، على الفتنة بين المستعمرين أو الحكام، رغم أنه حاول ذلك.

وأرى أنَّ أهمَّ ما تركه من آثار في الحقيقة، تسييس الإسلام، وتحويله إلى عامل مؤثِّرٍ في السياسات الدولية. وأعتقد أنّ هذه الحملات الاستشراقية والاستعمارية والتي توالت منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، ضد فرضية الجهاد (سمَّوها الحرب المقدسة)، وقع في أصلها ما تنبهوا إليه من خلال كتابات جمال الدين، الذي كان مُصِرًّا على أنَّ المسلمين إنما يدافعون -شأن سائر البشر عندما يتعرضون للغزو والسحق- عن أنفُسهم بهذه الطريقة.

وتذكر تقاريرُ هندية وبريطانية أنّ جمال الدين، كان شديد السُخْط على السيد أحمد خان، الذي كان يُحاجّ في فرضية الجهاد، خوفًا منه على مسلمي الهند أن يتعرضوا للإبادة إن ثاروا. وكانت وجهة نظر جمال الدين أنه لا يمكن اعتبار الهنود مسلمين وغير مسلمين، مستضعفين. لكن حتى لو كانوا كذلك؛ فيمكن إقامة العذر لهم، دونما إلغاءٍ لفرضية الجهاد عندما تتوافر القدرة.

تاسعًا: محمد عبده لم ينج من التقليد أو إشكاليته فهو يلجأ للتأويلات

تغيرت أمور أساسيةٌ في شخصية محمد عبده ودعوته بعد مغادرته باريس وجمال الدين عام ١٨٨٧م. وما كان ذلك مفاجئًا في الحقيقة لمن يتتبع اهتماماته بدقةٍ منذ العام ١٨٨٤. ففي ذلك العام كتب في بيروت "رسالة التوحيد"، ثم صدرت له في اخر حياته حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية (١٩٠٤). وهكذا فمحمد عبده يعطي أولويةً للإصلاح الديني. ولا يرجع ذلك لاعتقاده ضرورةَ ذلك وحسْب؛ بل لاعتباره أنّ هذا مجالٌ يمكنُهُ السيطرة عليه، وقول جديدٍ في نطاقه. ولا شكَّ أنّ تفسيره القرآن (الذي عُرف فيما بعد بتفسير المنار، لأنه نُشر أولاً على حلقات بمجلة المنار) هو أهمُّ النصوص التي يمكنُ تتبع آرائه في الإصلاح من خلاله؛ لكنّ نصَّيه الكلامين (الرسالة، والحاشية) تشير إلى الخطوات التي رأى إتّباعَها للانطلاق في الإصلاح والتغيير الإسلامي.

لقد رأى أنّ الإصلاح العَقَدي له أُولوية. فالعقائد العَضُدية هي النص السنّي الأشعري الرئيس في العقائد لدى المتأخرين، ولذلك كثُرت عليها -إلى جانب العقائد النَسَفية- الشروحُ والتعليقات. ركّز الشافعيةُ بالمشرق على العقائد العَضُدية (نسبة لعضُد الدين الإيجي الذي عاش في القرن الثامن الهجري)، بينما ركّز الأحناف على العقائد النَسَفية (نسبة للنَسَفي من القرن السادس الهجري).

بيد أنّ العقائد العضُدية ظلّت أهمّ لدى الأزهريين، رغم ميل العثمانيين الحاكمين للنَسَفي الماتريدي.

تمثّل التجديد العَقَدي لدى محمد عبده بالتركيز على ثلاثة أفكار -والاستغناء في الاستدلال عليها عن الموروث المنطقي والفلسفي والجدالي، الذي جعل من المباحث العقدية أُحْجيةً تستعصي على التفكيك والفهم- الفكرةُ الأولى: وجودُ الله ووحدانيتُهُ استنادًا إلى العقل والفطرة معًا، وليس انطلاقًا من مقولات الوجوب والإمكان، والقِدَم والحدوث. والفكرة الثانية: النبوة باعتبارها رسالةَ هدايةٍ وإصلاح أخلاقي، تتدرج بها دعواتُ الأنبياء والرُسُل وصولاً لخاتم المرسَلين محمد ﷺ. والفكرة الثالثة: الشرائع باعتبارها مُرشدًا للسلوك البشري، وتواصُل الناس، وعيشهم معًا؛ بالهداية الإلهية، وبإصغاء البشر العقلاء لأخلاق النبوة، ولمقتضيات العقول والمصالح.

وقد حار الباحثون الذين حاولوا تحديد مقاصد الشيخ عبده من وراء بدئه بالعقائد، وبخاصةٍ أنّ رسالة التوحيد، تبدو أكثر تحررًا من حاشيته على العقائد العضدية وشروحها. فقال البعض إنه يبدو أميل للاعتزال في بعض المباحث (مثل الحُسْن والقبح وهل هما عقليان أم شرعيان)، وقال أستاذنا الشيخ سعاد جلال في الستينيات إن الأصالة ضئيلةٌ في رسالة التوحيد، وفي حاشية العقائد العضدية. وحاول أستاذنا الآخر الشيخ سليمان دنيا (في كتابه عن محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين) التدليل على أنّ الإمام أراد الخروج من إسار اللاهوت (علم الكلام) إلى الفلسفة بتأثيرٍ من شيخه جمال الدين. ويبدو لي أنّ إشكالية الشيخ عبده كانت جديدةً تمامًا، وأشبه بما دعا إليه شبلي النعماني المفكر الهندي فيما بعد.

أراد الشيخ عبده الخروج على التقليدية السنية ليس باتجاه الاعتزال أو الفلسفة؛ بل باتجاه ما عُرف فيما بعد بعلم الكلام الجديد. وطبيعي أن لا يمتلك الحرية نفسها في حاشيةٍ على نصٍ مدرسيٍ سابق (مثل العقائد العضدية). لكنه في الحالات كلّها (مثل تعليقاته على آيات الكون والطبيعة في تفسير المنار) ما كان يدعو لإنتاج منظومةٍ عقديةٍ بديلة؛ بل الخروج من المنظومة القديمة باتجاه نظام أخلاقي أو نظام يستند إلى الأخلاق باعتبارها قيمًا مطلقةً أصلُها الإطلاقيةُ الإلهية؛ بحيثُ تكونُ الخطوةُ الثانية اعتبار القرآن والإسلام نهجًا للحياة، يبعثُ معناه الأخلاقي الكبير الروح في التشريع الإسلامي أو الفقه الإسلامي.

ولا مهرب من التعرف هنا على الخلفيات الدينية والثقافية التي كانت تحفلُ بها البيئات في مصر وأقطار الدولة العثمانية، حتى قبل ذهاب الشيخ إلى باريس ولندن. كان السلطان عبد الحميد مهتمًا بالتجديد الديني والسياسي على طريقته. وعندما كان عبده في بيروت، كانت أكثر الكتب العَقَدية انتشارًا الرسالة الحميدية، ثم الحصون الحميدية للشيخ حسين الجسر، وهي تمزج الأشعرية بالتصوف والروحانيات القديمة المستمدَّة من الغزالي. وهكذا جاءت رسالة التوحيد ردًا على "تجديد التقليد" الذي حاوله علماءُ الدولة. وعاد الشيخ عبده فدرّس رسالة التوحيد بمصر في التسعينيات؛ لكنه عندما رأى أنها لن تتحول إلى نصٍ مدرسيٍ بالأزهر، كتب حاشيته على الدواني والعقائد العضدية، وقال فيها الأشياء نفسَها؛ لكنْ بلغة المتكلمين ومصطلحاتهم.

ولا يعني ذلك أنّ عبده نجا من "التقليد" أو إشكاليته مطلقًا. فهو يلجأُ كثيرًا للتأويلات، ووجوه التشكلات الكلامية؛ لكنه يفعلُ ذلك ليس احتيالاً أو خوفًا من العامّة؛ بل لوضع المنظومة كلّها في سياقاتٍ جديدةٍ تخدمُ عمليات تجاوُزِها بالاتجاه الذي يريده (كما هو شأن كلّ المجتهدين المسلمين الكلاسيكيين في تغييراتهم)، دون أن يستعمل في ذلك النقد الجذري العنيف الذي استخدمه آخرون مثل رفيق العظم أو السلفيين (مثل جمال الدين القاسمي) فيما بعد، أو التحديثيين السذّج (مثل الشيخ طنطاوي جوهري). والملاحَظ أنه بخلاف شيخه جمال الدين شديد التأثر بالعلوم التي كانت متداوَلةً أيامه،

وعلى رأسها التطورية الداروينية، كما آلت إليه على يد هكسلي وسبنسر.

جمال الدين بدأ نشاطه الكتابي المعروف بالرد على الدهريين (التيار الإلحادي في الداروينية الاجتماعية). بينما أخذ محمد عبده عن الداروينيين فكرة السُنَن، وطبّقها على السُنَن الإلهية الواردة في القرآن. ذكر محمد عبده ومُعاصروه وتلامذته نوعين من السنن: السنن الطبيعية (في النظام الكوني)، والسنن الاجتماعية (تطور الأُمم والمجتمعات والدول). وأنا أرى أنّ هذه هي الفكرة الرئيسة الأولى في تفسير المنار. أما الفكرةُ الثانية في التفسير عنده، فهي فكرةُ المصالح والمقاصد. وقد استخدمها في قراءة الأحكام الشرعية، كما استخدمها في تسويغ الاجتهاد. أمّا مسألة السُنَن فقد قرأ من خلالها عوامل النهوض والانحطاط، باعتبار أنه لا عجائبَ ولا معجزات بعد خاتم الأنبياء. ثم إنّ النصَّ القرآنيَّ لا يترك مجالاً لغير القول بالارتباط بين الأسباب والمسبّبات في العوالم الحضارية والأُممية والاجتماعية. فللنهوض سُنَنُهُ التي اتبعها المسلمون الأوائل، والغربيون المعاصرون، فأفضت إلى هذا الظهور الحضاري الكبير في الحالتين. وللانحطاط عللُهُ وأسبابُهُ التي لا تتخلّفُ نتائجُها إذا استتبّتْ أسبابُها.

وفي حين كان محمد عبده (حتى إبّان صحبته لجمال الدين) مقتنعًا تمامًا بهذه الفكرة، كان جمال الدين (ربما لاختلاف الأَولويات لديه) يرى أنّ تحرر المسلمين من الاستعمار بالعمل السياسي الوحدوي يؤدي إلى التقدم، وفي حين كان عبده يرى (ما أوضحه مالك بن نبي بعد أكثر من نصف قرنٍ على ذلك) أنّ الاستعمار نتيجةٌ وليس سببًا، وأنه لو لم تكن هناك أسبابٌ ذاتيةٌ لدى المسلمين لما نجح الاستعمارُ في الاستيلاء على ديارهم. ولذلك يُروى أنّ جمال الدين، كان يقولُ له عندما يرى تشاؤمه ويأسه: إنما أنت مثبِّط! وبَيْن فكرة السُنَن الحاكمة، ومقاصد الشريعة، يقعُ مشروع محمد عبده للإصلاح الديني بالتمام والكمال.

عاشرًا: الشاطبي فقيه مالكي أبدع نظرية في المصالح

لا نعرفُ بالضبط متى عثر محمد عبده على مخطوطة كتاب الشاطبي (٧٩٠هـ/١٣٨٨م): الموافقات في أصول الشريعة. وربما نبَّهه إليها بعض التونسيين

عندما زار تونس (١٨٨٤-١٨٨٥م) أو بعد ذلك. والشاطبي فقيهٌ مالكيٌّ كبيرٌ عاش في القاهرة في القرن الثامن، من أصولٍ أندلسية. وقد أبدع نظريةً في المصالح، باعتبارها أساسًا ممكنًا للأحكام الشرعية، ليس استنادًا إلى التعليل، على الطريقة القياسية للفقهاء؛ بل نتيجة استقراءٍ (كما قال) للقرآن والسنة وأعمال الفقهاء الأوائل. والمعروف أنّ المالكية تحدثوا في أصُولهم عن مصدرٍ أو دليلٍ فرعي سمَّوه المصالح المرسلة، وهي التي تُدْرَكُ بالعقل وليس لها أصلٌ نصيٌّ في الكتاب أو السنة، كما أنها لا تُعارضُ نصًّا قطعيًا. وأقبل بعضُ فقهاء المالكية والحنابلة على التوسُّع في مسائل المصالح في القرنين الخامس والسادس للهجرة (بل هناك نصٌّ فريدٌ عند الجويني الشافعي نقله عنه تلميذه الغزالي يسير في هذه الوجهة أيضًا). وإلى هذه النصوص العامّة الحنبلية والمالكية (بل إلى كلام الحنفية في الاستحسان) استند خير الدين التونسي، السالف الذكر، في مقدمة كتابه: أقوم المسالك، ليذكر المصلحة باعتبارها الأساسَ الشرعي لاستحداث مؤسسات الدولة الحديثة، القادرة على دفع السيل الغربي عن المسلمين.

وما كان التونسي بحاجةٍ للمجيء بهذه النصوص غير المباشرة، لو أنه عرف -عندما كان يضعُ كتابه- الفقيه الشاطبيَّ الذي قال بوضوحٍ وصراحةٍ إنّ الشرائع كلَّها (وليس الشريعة الإسلامية وحسْب) إنما أُنزلت رعايةً لمصالح العباد التي تنحصر أصولُها في خمسة: حق الدين، وحق النفس، وحق العقل، وحق النسل، وحق المِلْك. وفي كلّ مبدأ من هذه المبادئ (إذا صحَّ التعبير) مستويات بين ضروري وحاجي وتحسيني.

بدأ محمد عبده يستعملُ هذا النصّ في تسعينيات القرن التاسع عشر، للاستدلال على ضرورة التغيير في المشروعين الديني والسياسي. فكُلُّ أمرٍ في عالَم أوروبا أو الإسلام تتبين فيه مصلحةٌ عامةٌ للمسلمين، أي أنه يُسهمُ في صَون الضروريات الخمس، يحْسُنُ بل يجبُ اقتباسُه باعتبار المصلحة شرعًا من الشرع ولا حُجَّةَ لمن قال إن في ذلك تجاوزًا للنصوص أو مقتضياتها، أو للقياس وآلياته.

فالتعليم العامّ ما كان فرضًا في أول الإسلام، أو في عصوره الوسيطة، رغم استحثاث الإسلام على العلم، ورغم كثرة المدارس والمعاهد الموقوفة في تلك الأزمنة. لكنّ

التعليم الآن صار ضرورةً من الضرورات لإنهاض المجتمع الإسلامي، والوصول إلى التقدم، ولأنَّ الأمر كذلك فلا داعيَ للاستدلال الكثير على جواز إنفاق المال العامّ، من أجل تحصيل "العلوم الدنيوية" المزدهرة بأوروبا. وكذا الأمر مع الجيوش ومؤسسات الدولة ونشاطاتها الأُخرى. لكنْ ليس هذا فقط؛ بل إنّ مسألةً حساسةً مثل تعليم المرأة، تدخُلُ ضمن "المصالح العمومية"، أو الضروريات، باعتبارها نصف المجتمع المعطَّل. وإذا قصَّرت مسائل المصالح في إقناع المتشككين من المتدينين والأزهريين؛ فهناك مسألة السُنَن الاجتماعية، ذات التنصيص القرآني، والتي تجعلُ لكل مسبَّبٍ سببًا أو علّة. والمعروف في أصول الفقه أنَّ المعلولَ يدور مع العلة وجودًا وعدمًا. والتعليم العامّ وحرية المرأة وحكم القانون والعدالة؛ كل ذلك أسبابٌ وعلَلٌ للتقدم، أو أنّ النهوض لن يتحقّق بدونها.

عندما رجع محمد عبده لمصر جرى تعيينُهُ في مجلس شورى القوانين، وفي المجلس الأعلى للأوقاف. ثم صار مفتيًا لمصر. بيد أنَّ الأهمَّ فيما نشط فيه، كان إطلاقه لحركةٍ شاملةٍ علمية ونقاشية ونشْرية. فقد أوى إليه المتعلمون الجُدُد من أبناء الطبقة الوسطى الجديدة، وبعض عِلْية القوم رجالاً ونساءً. فحرَّك من حوله مجموعةً من الشباب للتأليف في الموضوعات الجديدة. وآخرين لنشر النصوص القديمة المفيدة. وبعض نُبهاء الأزهريين لإطلاق دعوةٍ من أجل التجديد بالأزهر. وانصرف هو للمشاركة في هذه النشاطات كلّها، وفي الإشراف على ما لم يستطع القيامَ به بنفسه. وبسبب السُمعة التي انتشرت له، قَصَدَهُ رشيد رضا من طرابلس عبر بيروت، وأنشأ بمعاونته مجلة المنار، التي أقبلت منذ أعدادها الأولى على نشر مقالاته ودروسه في التفسير. وكما نشر قاسم أمين (مُريد محمد عبده) بإشرافه ومعاونته كتابيه في تحرير المرأة، والمرأة الجديدة، جاء عبد الرحمن الكواكبي (١٩٠٣م) إلى القاهرة، وكتب ونشر المقالات (بالمنار والمؤيَّد) والتي ظهرت في صورة كتابين فيما بعد: أُمّ القرى، وطبائع الاستبداد.

ومع أنّ العمل السياسيَّ المباشر ما كان من أهدافه، فقد التفّ من حولِه كلُّ الإصلاحيين، الذين اعتنقوا فكرته حول التخلُّف الذاتي، وضرورات العمل الدؤوب

المتأني والطويل المدى من أجل النهوض. وكما كان له أنصارُهُ الكُثُر، ظهر له خصومٌ كثر أيضًا، من أوساط التقليديين بالأزهر، وأوساط الخديوي توفيق، ثم عباس الثاني (١٨٩٤-١٩١٣). وجاءت عداوةُ عباس الثاني له من تدخُّله لمنع الخديوي من الاستيلاء على الأوقاف، ومن استخدام الأزهر لمعارضة دعوات التجديد والإصلاح، على أنّ الذي أضرَّ بدعوته الإصلاحية بشدَّة، كان خلافُهُ مع مصطفى كامل (١٩٠٦م) زعيم الوطنيين المصريين، حول الأَولويات: مكافحة الاستعمار البريطاني لمصر أم التركيز على التجديد والبناء والإصلاح الداخلي، وإنْ بمساعدة الإنجليز، أو بتجنُّب الاصطدام بهم. ولا نعرفُ لمحمد عبده موقفًا واضحًا من السلطان عبد الحميد وخلافته وجامعته الإسلامية. لكنّ الخديوي ومصطفى كامل كانا يريان ضرورة الاستعانة بالنفوذ المعنوي لأمير المؤمنين ضد الاحتلال البريطاني. كما يريان أنّ محمد عبده يُحابي المندوب السامي البريطاني، ويستعين به أحيانًا ضد تصرفات الخديوي. وليس هذا فقط فالوطنيون المناضلون ضد الاستعمار، ما كانوا يرون مصلحةً في الخروج على التقليدية الإسلامية التي يجتمع وعي الناس من حولها، ويمكن استخدامُ هذا الوعي في عمليات مكافحة الاستعمار؛ بدلاً من الدخول في حركةٍ تجديديةٍ يمكن أن تشقّ الصفوف، وتُلهي عن العدو الأجنبي.

والمعروف أنه اجتمع حول محمد عبده مثقفون وأرستوقراطيون وشوام، كانوا جميعا يُعادون عبد الحميد الثاني، إمّا لأنه ألغى الدستور وأعاد حكم الاستبداد، أو لأنهم يرون ضرورة إزالة العثمانيين لصالح دولةٍ عربية. وكان من هؤلاء الإصلاحيين رشيد رضا والكواكبي ورفيق العظم وقاسم أمين وولي الدين يكن. لكنْ عندما توفي الشيخ عبده فجأةً عام ١٩٠٥، كانت الحركة الإصلاحية قد انطلقت، كما كان تلامذته ومريدوه قد صاروا ظاهرين في الحياتين الثقافية والعامة. وقد ظلّ النهضويون والإصلاحيون المصريون والشوام يستندون إليه حتى ثلاثينيات القرن العشرين.

حادي عشر: الشيخ محمد رشيد رضا نبّه الناس إلى وجود تيار سلفي يمكن أن يكون قويًا

ما ظهرت لوفاة محمد عبده (١٩٠٥م) آثارٌ سلبية مباشرة على حركة الإصلاح. فقد تأسست الأحزاب المصرية عام ١٩٠٦، وفي عام ١٩٠٨ أُعلن عن إنشاء الجامعة الأهلية بمصر؛ وفي كلتا الحالتين أرجع أُناسٌ الفضل في ذلك لمحمد عبده. وبقيت هناك أمورٌ أُخرى بدا الإصلاح مستمرًا فيها: قضية المرأة كما ظهرت في كتابي قاسم أمين، وقضية الحرية في مواجهة الاستبداد، كما ظهرت في كتابي عبد الرحمن الكواكبي.

وحدث الانقلاب على عبد الحميد الثاني عام ١٩٠٨، وتجددت آمالٌ كثيرةٌ بإمكان الإصلاح، في الدولة العثمانية كما في مصر. وذهب رشيد رضا إلى إسطنبول عام ١٩١٠، حيث قضى عدة أشهر، فعاد من هناك بمشاعر مختلطة، وبخوفٍ على العرب والمصالح العربية من موجة التتريك التي رآها تتصاعد في أوساط كهول الاتحاد والترقي، من ذوي المواقع المؤثرة في السلطة الجديدة.

وبدأت تتكون جمعياتٌ سريةٌ عربية بإسطنبول، وفي عواصم بعض الولايات العربية مثل بيروت وطرابلس وبغداد وحلب ودمشق. وكان أبرز تلك الحركات "حزب اللامركزية" الذي كان أعضاؤه يريدون البقاء ضمن الدولة العثمانية؛ لكن على أساس الحكم الذاتي أو الفيدرالية. وفي عام ١٩١١ غزت إيطاليا ليبيا، وما استطاعت السلطنة الدفاعَ عنها، فعقدت صُلحًا مع الإيطاليين، وانسحب جنودُها عام ١٩١٢، تاركين بعض الضباط في صورة متطوعين، وقد كان من بين هؤلاء مصطفى كمال. وفي عام ١٩١٢ أيضًا نشبت أحداث تمرد بالبلقان، ففقد العثمانيون كل أراضيهم هناك، والتي بقوا فيها لما يزيد على الأربعمائة عام. وهذا الضعف المروِّع في السلطنة، رغم الديمقراطية والدستور، هو الذي دفع نخبًا عربيةً للّقاء بباريس في "المؤتمر العربي" عام ١٩١٣. وقد كان رشيد رضا من بين الحضور، وطُرحت أفكار ومشروعات تجاوزت اللامركزية باتجاهين: اتجاه الانفصال الكامل عن الدولة العثمانية لإنشاء كياناتٍ مستقلةٍ تمامًا، واتجاه البقاء مع الدولة حتى لو لم تعط العرب الحكم الذاتي أو اللامركزية. وجاءت الحرب العالمية الأولى فعصفت بالدولة العلية وبالعرب من رعاياها على حدٍ سواء. وزاد الطين بلّةً خوض الدولة الحرب إلى جانب النمسا وألمانيا في مواجهة

بريطانيا وفرنسا الدولتين الاستعماريتين الكبيرتين في الشرق آنذاك.

وكانت عواطف العرب مع الدولة، لكنّ بعضَ النُخَب بالشام والحجاز سعت للتخلص من نير العثمانيين من طريق اللجوء إلى فرنسا أو بريطانيا. والمعروف أنّ الهاشميين الحاكمين وقتها بالحجاز تفاوضوا مع البريطانيين طويلاً على دولةٍ عربية في بلاد الشام، تكونُ عاصمتُها دمشق. بيد أنّ مفاوضات سايكس (البريطاني) وبيكو (الفرنسي) حول المستقبل بعد الحرب أظهرت الرغبة في أن تأخذ فرنسا لبنان وسورية، وبريطانيا فلسطين والعراق؛ حيث تعهدت للمنظمة الصهيونية العالمية بأن تُساعد في إقامة كيانٍ يهوديٍ على أرض فلسطين.

وعلى أي حال؛ فقد وقعت الهزيمة، وسيطر الجنرال مصطفى كمال فألغى الخلافة، وأقام دولةً قومية الميول، وما لبث أن تخلّت عن الأراضي العربية؛ باستثناء الإسكندرون التي ضمها إلي تركيا (١٩٣٧) بموافقة بريطانيا وفرنسا. أما البريطانيون والفرنسيون فقد حصلوا من عصبة الأُمم عام ١٩٢٠ على قرارٍ يسمح لهم بالانتداب على سائر البلدان العربية تقريبًا. وليس المهمّ هنا متابعة التطورات السياسية بعد الحرب. فقد فهم الناس أنَ هؤلاء مستعمرون، وأنهم قد يحكّمون الصهاينة في رقابنا (١٩٣١). وفي الوقت نفسه صارت هناك هجمةٌ على الجبهة الثقافية تجلّت بإعلان علي عبد الرازق، أنه لا يعرف للإسلام نظريةً سياسية. كما قال طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي"، كلامًا معناه أنه إن لم تكن الوقائع التاريخية والأثرية تؤيد النصَّ الدينيَّ، فهو ليس مستعدًا لقبول وجود إبراهيم التاريخي. وانطلقت حركةٌ نقديةٌ قويةٌ ضد علي عبد الرازق. لكن في الوقت نفسه كانت الخلافة كلها قد أُلغيت، وأُقيمت المؤتمرات من أجل إعادتها، في الهند والقاهرة ومكة، وانتهى الأمر بعد ردودٍ كثيرةٍ من وجهة نظر أدبية، بتغلُّب اتجاهات المحافظة والتشدد تجاه الغرب. رأى الناس الخلافة تسقط. كما رأوا أنّ ديار أمتهم يحتلها الأجنبي. والإسلام يتعرض لهجماتٍ في عُقر داره. ولذلك فقد انتشر وعيٌ بالخطر، وخوفٌ على الوجود والمستقبل. ووسط هذه الأجواء بدأت معالم الفكر الإسلامي المعاصر بالظهور.

يعتبر الإحيائيون المسلمون أنّ الإسلام في خطر، ولذلك لا بد من الحفاظ عليه بكل الوسائل. أما الأخطار فتتمثل في الاستعمار القائم، وفي تحوله إلى غزوٍ ثقافي (التغريب). فالمطلوب الآن أتباع سياسات هوية لحفظ النفس والأرض والدين؛ من المدارس وإلى الكشافة وسائر النشاطات، لأنّ الإصلاحيين أسرفوا في التغريب. ثم إننا نقتبس من الغرب منذ حوالي الـ١٠٠ عام؛ وما حدث تحسنٌ ملحوظ. بل الذي حدث زيادة التغريب، ومدارس الإرساليات، والاستخفاف بديننا وكرامتنا. وسرعان ما تحول نزوع الهوية هذا إلى سياساتٍ واستراتيجيات، وتكونت أحزاب إسلاميةٌ للعمل على المشروع؛ وبخاصة في مصر وسوريا والعراق. وحلَّ تدريجيًا همُّ صَون الهوية والخصوصية محلَّ الهمّ الذي كان سائدًا لدى النهضويين، والذي يقولُ بالتقدم. وقد كان موقف رشيد رضا حاسمًا لهذه الناحية. فقد ظلَّ رضا على احترامه الشديد الظاهر لعبده وذكراه، لكنه تراجع تدريجيًا عن أكثر ما كان يكتبه عندما كان عبده حيًا. دافع عن الخلافة وطالب بعودتها، على الرغم من أنه كان من أنصار الانفصال عنها بكيانٍ في بلاد الشام، أو بخلافةٍ عربية. وهاجم قضية المرأة بعد أن كان قد رحّب بكتابي قاسم أمين في مجلته (١٩٠١).

وانحاز للملك عبد العزيز آل سعود في صراعه مع الهاشميين، لأنّ الهاشميين تآمروا مع البريطانيين ضد الدولة العثمانية قبل سقوطها. بيد أنَّ أبرز تأثيرات تغير موقف رضا وبعض أبناء جيله أمران اثنان: تنبيه الناس إلى وجود تيار سلفي يمكن أن يكون قويًا، وأنّ النظام السياسي في الإسلام نظامٌ مدنيّ، لكنْ يكونُ عليه أن يطبِّق الشريعة بخلاف مقولات عبد الرازق، الذي يرى أنّ الإسلام لا يملك نظامًا سياسيًا. وقد كانت لدى رضا وأبناء جيله مجلةٌ مهمةٌ هي المنار التي استخدمها من قبل للتصدي لتيارات الغزو الثقافي، والتجديد في الدين، والنهوض، وهي اليوم (في مطلع ثلاثينيات القرن) بيئة نقاشٍ وفتاوى وتفسيرٍ للقرآن.

وهكذا انتهى محمد عبده وتأثيره فعليًا في الثلاثينيات. فقد تصاعدت أمواج السخط على الغرب وعلى الاستعمار، وصار الإصلاحيون التحديثيون، أو المعتدلون تُجاه

المستعمرين، مضغةً في الأفواه. وبدأت الإحيائية التأصيلية تكسب الأرض، وظهر للسلفية الجديدة أنصارٌ ليس في مصر وحسْب.

ثاني عشر: الإحيائية الإسلامية الجديدة في حقبة ما بين الحربين العالميتين اتخذت استراتيجيات جديدة في قيام التنظيمات والجمعيات الحزبية

اتخذت الإحيائية (الأُصولية) الإسلامية الجديدة في حقبة ما بين الحربين العالميتين إستراتيجياتٍ جديدة، تمثلت في قيام التنظيمات والجمعيات الحزبية وشبه الحزبية، كما تمثلت في الإنتاج الثقافي والديني الغزير: في مكافحة التغريب (من خلال نقد الاستشراق والاستعمار والتبشير)، وفي بناء النموذج البديل. تمثلت مكافحة التغريب، سعيًا وراء الهوية النقية في إصدار مئات الدراسات في إدانة الحضارة الغربية، وبخاصةٍ في جنايتها على المسلمين والبشرية في الحربين العالميتين اللتين أهلكتا ما يزيد على المائة مليون من البشر في سائر أنحاء العالم. وصار الهجوم على التبشير والاستشراق موضوعين محبَّبين، وما يزالُ الأمران سائدين حتى اليوم. ففي تسعينيات القرن العشرين، وعندما ظهرت مقالة هنتنغتون عن صِدام الحضارات، تجددت حملاتُ الإسلاميين العرب على الحضارة الغربية، وعلى سياسات الهيمنة الأمريكية، على أثر حرب الخليج الثانية. وما كان ذلك جديدًا؛ إذ بدأ الأمر في أربعينيات القرن، وتقدم فيه المودودي والندوي الهنديان، ثم تبعهم العربُ وعلى موجات طوالَ الخمسين سنة الماضية. أمّا الاستشراق فقراءته النقدية أقدم، وبدأ نقده جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وصولاً لمحمود شاكر ومحمد البهي ومصطفى السباعي. وقد كان هؤلاء يعرفون المستشرقين ومؤلَّفاتهم عن كثب، ويميّزون بين العدوّ والموضوعي والصديق. فلما ازداد الإسلاميون راديكاليةً لاصطدامهم بالأنظمة العربية والإسلامية، وارتفعت أمواج الحرب الباردة، صار الاستشراق كلُّه ملعونًا، وما عاد مهمًا متابعته بالنقد الموضوعي، بل بالنقض الكاسح. وهذا ما يبدو في مؤلفات أنور الجندي منذ الستينيات، وحتى لدى مفكر بارز مثل مالك بن نبي.

بيد أنَّ الأهمَّ من النقد والهدم، ما صار إليه الإسلاميون من محاولاتٍ لبناء النظام

الإسلامي الشامل والبديل، أو الطريق الثالث المفارق للرأسمالية والشيوعية. بدأ ذلك عبد القادر عودة عضو مكتب الإرشاد في الإخوان المسلمين عندما قارن بين التشريع الجنائي في الفقه الإسلامي، والتشريع الجنائي في القوانين الوضعية. وقد تبين له بعد مقارنةٍ طويلةٍ أنّ فقه الجنايات لدى المسلمين أفضل وأكثر إنسانيةً بما لا يقاس. وكذا فعل في الأوضاع الاقتصادية والسياسية. وشكّل المودودي وسيد قطب معًا ريادةً لهذه الجهة طوالَ الخمسينيات، عندما كتبا في مكافحة الرأسمالية، ومحاسن النظام الاجتماعي والاقتصادي الإسلامي، كما كتب محمد الغزالي والسباعي في مكافحة الشيوعية، وفي القراءة النقدية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وبعد هؤلاء الرواد أنجز عشراتُ المفكرين (وهم في أكثريتهم -باستثناء محمد البهي- من الإخوان المسلمين المصريين أو السوريين) مئات الأعمال في صورة كتبٍ ومقالاتٍ، في رؤية ومشروع النظام الإسلامي الشامل والكامل. على أنّ ذلك كلّه ما كان ليستقيم لولا الظروف السياسية والثقافية التي أحاطت بالموقف في الخمسينات والستينات من القرن العشرين. فبعد التحالُف في الحرب العالمية الثانية بين الدول الرأسمالية الغربية بزعامة الولايات المتحدة، والاتحاد السوفياتي ومعسكره المتكوّن في مواجهة النازية والفاشية واليابان، نشبت الحربُ الباردة بين الحليفين في حدود العام ١٩٤٩ وكانت أولى تجلياتها الحرب الكورية. وفي مطلع الخمسينيات صار الاستقطاب عالميًا، وصار العالمان العربي والإسلامي من ساحاتهما.

وحصل الاشتباك بين الإسلاميين والأنظمة الوطنية والقومية والتقدمية البازغة في قلب الوطن العربي وعلى أطرافه. بدأ ذلك في مصر بين الإخوان المسلمين ونظام الرئيس جمال عبد الناصر، ثم امتد إلى بلدان المشرق، وبعد عقدين إلى بلدان المغرب أيضًا. ولأنَّ الأجواء كانت أجواء قطيعةٍ أيديولوجية وثقافية وسياسية؛ فقد تعملقت منظومات القطيعة التي لا ترى أي مشتركاتٍ فيما بينها. وفي هذه الظروف تبلورت لدى الإسلاميين، وعلى يد كلٍ من أبي الأعلى المودودي (بباكستان) وسيد قطب (بمصر) نظرية الحاكمية. وهي تقوم على ثلاث مقولات: مقولة سيادة الله عزَّ وجلَّ المطلقة

على الكون، ومقولة الاستخلاف، استخلاف الله للإنسان في العالم، ومقولة التكليف، تكليف الله للمسلمين بإنفاذ شرعه وشريعته في هذا العالم. وفي أوساط الستينات من القرن العشرين تقريبًا، صارت رؤية الحاكمية العمود الفقري للفكر الإحيائي الإسلامي كله، وأرى أنها ما تزالُ كذلك، وإن اختلفت أنظار الإسلاميين في كيفية تطبيقها أو إنفاذها. فالأصوليون يرون أنَّ الأمر أمر التكليف، ولذلك لا بد من المصير إليها بشتى الوسائل بما في ذلك العنف. أمّا المعتدلون فما قبلوا مستلزمات تلك الرؤية (تكفير الأنظمة أو الأنظمة والمجتمعات)، وظلُّوا (وقد صاروا التيار الرئيسي منذ الثمانينيات) يقولون بالإنفاذ من طريق التحول بالتوعية والتربية والترشيد. ومن حول الحاكمية جرى نسجْ المنظومة أو النظام الإسلامي الشامل في الدولة والمجتمع، وفي العبادة والسياسة والاقتصاد والاجتماع.

وقد أسهم في تطوير وتوسيع وتفصيل هذه الرؤية في المجال العربي كثيرون أهمهُم في الستينيات والسبعينيات، كلٌّ من محمد المبارك (من سورية)، ومحمد الغزالي (من مصر)، ويوسف القرضاوي (من مصر). وامتدّ تأثيرها إلى الفكر الشيعي، فقاد السيد محمد باقر الصدر منذ أواخر الخمسينيات حزب الدعوة، الذي أشبه سيد قطب وأفكاره في كثيرٍ من الأمور.

ليست الإحيائيةُ الإسلاميةُ حركةً تقليدية، كما أنها ليست حركةً إصلاحية. إنها حركةُ هوية وخصوصية وطهورية. ولذلك فهي لا تريد تجديد المذاهب الفقهية الإسلامية السائدة في المؤسسات. كما أنها لا تقبلُ أطروحة الإصلاحيين المسلمين القائلين بالاقتباس من الغرب، واعتبار التقدم بالمعنى الغربي هدفًا. وقد تجنبوا طويلاً الاصطدام بالإصلاحيين، فلما اشتدَّ عودُهُم اكتسحوا الإصلاحية باعتبارها تغريبًا، وحملوا على جمال الدين ومحمد عبده والآخرين (باستثناء رشيد رضا) باعتبارهم ماسونًا وعملاء مبررين للغرب والتغريب (انظر كتب محمد محمد حسين). ومع أنّ الإصلاحيين والإحيائيين يدعون للاجتهاد، ويعتبرون ذلك أهمّ خلافٍ بينهم وبين التقليديين من أتباع المذاهب السنية الأربعة، لكنّ الإحيائيين يتبعون نهج التأصيل، أي العودة المباشرة

للكتاب والسنة، في حين يتردد الإصلاحيون بين مقاصد الشريعة، واعتبار المصالح، والطريقة القياسية، جميعًا. ثم إنّ أُصول ومنازع هذه الأطراف الثلاثة مختلفة. فالتقليديون، كلهم من خريجي المدارس والمعاهد الإسلامية القديمة مثل الأزهر والقرويين والزيتونة وديوبند. والإصلاحيون منهم من هو فقيه، ومنهم من هو مقبلٌ على الإسلام من خارج الإطار التقليدي. أمّا الإحيائيون الأوائل فالأزهريون والقرويون والديوبنديون بينهم قليلون جدًا. وقد كانت هناك مشكلات دائمًا بين الأزهر والإحيائيين، ليس بحكم وقوف الأزهر مع السلطات فقط؛ بل لاختلاف المناهج والأهداف. فالإحيائي الإسلامي يملك مشروعًا متكاملاً للاستيلاء على الدولة والمجتمع، ولا كذلك الإصلاحي والتقليدي. وحتى الأزهري من الإخوان المسلمين (من مثل سيد سابق والقرضاوي والغزالي) ليس من خريجي كلية الشريعة (الحافلة بتدقيقات الفقهاء وشكوكهم)، بل من خريجي كلية أصول الدين، وذات المنحى العقائدي والخطابي. والحديث هنا عن هذه الفروقات، ليس عن الظرف الراهن، بل عن الأوضاع بين الأربعينيات والسبعينيات، أما اليوم، بل منذ الثمانينيات فقد تكاثرت الظباءُ على خراشٍ فما يدري خراشٌ ما يصيدُ.

ثالث عشر: عقد الستينيات كان أقسى سني الانقسام والصراع داخل الوطن العربي

كان عقد الستينيات أقسى سنيّ الانقسام والصراع داخل الوطن العربي، بين الحكومات العربية، وبين الجبّارين على ولاء الدول العربية، ثم بين التيارات الفكرية العربية والإسلامية. وقد سمّى مالكولم كير ذلك العقد (١٩٥٨-١٩٦٨) بالحرب الباردة العربية. ومن مظاهر هذا الصراع، وتأثيراته على الحركات الإسلامية، أنها بدأت وقتها تصطنع آلياتٍ للمواجهة مع الشيوعية من الناحية الفكرية. وقد كانت حتى مطلع الستينيات بشوشةً مع الاشتراكية، وشديدة العداء للرأسمالية. ولنتذكر كتاب سيد قطب (١٩٥١) معركة الإسلام والرأسمالية، وكتاب مصطفى السباعي (١٩٥٩) اشتراكية الإسلام.

وأحسبُ أنّ هذا التحول يتصل بالاستقطاب الذي حصل بين معسكرين عربيين على خلفية الحرب الباردة: مصر والدول التقدمية، والمملكة العربية السعودية الدول المحافظة العربية والإسلامية. وكانت حملة النظام المصري الأولى (١٩٥٤-١٩٥٥)،

الثانية (١٩٦٥-١٩٦٦) قد شردت ألوفًا من الإخوان المسلمين، ذهب كثيرٌ منهم إلى السعودية وبلدان الخليج الأخرى، والجزائر، حيث مارسوا التدريس والعمل، وصار منهم مستشارون وخبراء في الهيئات والمجالس والمصالح العاملة في الشؤون الإسلامية.

وهناك نضجت أُطروحة "الحلّ الإسلامي" التي خصَّص لها الشيخ يوسف القرضاوي عدة كتب بهذا العنوان، بعد كتابيه الهامَّين عن الزكاة، ومشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام. بيد أنَّ أهمَّ ما حصل في "هجرة الإخوان إلى دار الإسلام" ذلك اللقاء بين السلفية والإخوان في إطار الصحوة الإسلامية. وكما سبق القول فإنَّ الإخوان ما كانوا سلفيين في إثارتهم للمشكلات، لأنهم أرادوا أن يجمعوا الناسَ من حولهم، والتركيز على مصارعة التغريب والأنظمة المغرّبة. ولا شكّ أنّ موضوعاتٍ مثل التوحيد والشِرْك، والولاء والبراء، والتدقيقات العقدية والفقهية؛ كلُّ ذلك أحرى أن يفرّق الناس لا أن يجمعهم. ويقال إنّ بعض قيادات الإخوان أيام حسن البنا، سُئلت من جانب أحد السلفيين المصريين عن هذا "الاستسهال" بالعقيدة، فأجاب هؤلاء: لو قلنا للناس إنّ زيارة الإمام الحسين أو السيدة زينب أو الإمام الشافعي شِرْكٌ وكفرٌ لرجمونا بالحجارة! ويبدو شيءٌ من ذلك في أصول الشيخ حسن البنا، في رسائله. وعندما ظهرت طهوريةٌ متشددة غير سلفية تمامًا في رؤية الحاكمية لدى سيد قطب، ردَّ عليه شيوخ الإخوان من السجون بالكتاب الذي صار معروفًا الآن: دُعاة لا قُضاة. بينما نرى أنَّ كلَّ المنشقّين من الإخوان أو المنشئين لجماعاتٍ جديدةٍ بمصر في السبعينيات، كلّهم من السلفيين. والرسائل التي ألَّفوها، والتي يشرحون فيها آراءهم، سواء لجهة خلافهم مع الغرب والحكومة المصرية، أو للخلافات فيما بينهم، تلجأُ كلُّها للحجاج العقدي في قضايا التوحيد والشرك، والولاء والبراء، والشفاعة والتوسُّل، والقوانين الوضعية في مواجهة الشريعة، والموقف من الانتخابات والديمقراطية... إلخ.

ولا يعني هذا أنّ المصريين ما عرفوا السلفية قبل ذهابهم إلى السعودية، أو قبل بدء ورود السعوديين عليهم، في الثلاثينيات وما بعدها. لقد عرفوا ابن تيمية من طريق الهنود السلفيين الذين كانوا يمرون بمصر ويقيمون فيها بعض الوقت في سفرهم للحج

والزيارة، كما كانوا يطبعون بعضَ كتبهم وكتب ابن تيمية وابن القيّم بالقاهرة. ويريد كومنز في دراسةٍ له عن الحركات الإصلاحية في مطلع القرن العشرين، ملاحظة لقاءٍ بين الإصلاحيين والسلفيين الشباب الشاميين، والذي انبثقت منه فكرة القومية العربية (!). لكنّ بمصر كما بالشام بقي السلفيون قلةً أقرب للطُرفة في عدائها المُبالَغ فيه لشيوخ الصوفية، ولزوار القبور، وللذين لا يشمّرون ثيابهم، ويربّون لِحاهم ويُعْفون شواربهم بالطرائق الصحيحة. ويقال إنّ شيوخَ السلفية التقليديين ما كانوا شديدي الحماس لتوجهات الإخوان العَقَدية (أو عدم وجود توجهات لهم في الحقيقة) في الوقت الذي كان فيه الإخوان يرون أولويةً للموضوعات الصراعية السياسية مع الأنظمة التقدمية وحلفائها، وهو أمرٌ وافق السلطات آنذاك، فما اهتمت لتوجُّس شيوخ السلفية المتشككين في هذا التسييس الشديد للدين، وإهمال التربية السلفية.

على أنّ تسيُّس الإخوان، والسلفية العقدية، التقيا في الستينيات، فخرج ذلك المزيج الذي ينعكسُ فيه التشدُّدُ العقديُّ تشددًا سياسيًا. وقد بدا هذا التسيُّس لدى الشباب الخليجي السلفي بأجلى مظاهره في حرب أفغانستان، عندما كان المصريون والسعوديون هما الطرفان الرئيسان، سواءً لجهة العدد، أو للقيادة التنظيمية. لكنْ ليس من السهل تعليل تحول الإخوان إلى السلفية بذهابهم إلى المملكة أو دول الخليج. فقد تنبهْتُ منذ زُرتُ اليمن للمرة الأُولى عام ١٩٨٠، إلى أن درّستُ بجامعة صنعاء (١٩٨٨-١٩٩١) أنّ السلفية المتشددة منتشرةٌ ليس في صفوف الإخوان فقط، بل في صفوف جماعاتٍ أُخرى متشددة تشكُّ في طهورية الإخوان! وعندما طردت إسرائيل مئاتٍ من "حماس" و"الجهاد الإسلامي" إلى "مرج الزهور" بجنوب لبنان عام ١٩٩٤، زرتُهم مرارًا، ولاحظتُ أنَّ أكثرهم سلفيون في العقيدة. وكذا أوساط واسعة من الإسلاميين (إخوانًا وغير إخوان) في الأردن وسورية ولبنان. فيبدو لي أنّ جاذبية السلفية لا تعودُ لارتباطها بصعود المملكة في السياسات العربية، وفي القدرات المادية، وحسب؛ بل لاتّباعيتها الشديدة، وقطعياتها المُريحة، وتضاؤل القلق الذي يُحدثُهُ التشدُّد المُرادُ به إرضاء الله.

ولنتذكر أنّ أكثر جمهور الحركات وبعض قادتها، ليسوا من ذوي الثقافة الفقهية؛ ولذلك تؤثّر فيهم ظواهر الآيات القرآنية التي لا تؤهّلهم ثقافتهم لتأويلها أو البحث في ذلك. فضلاً عن أنّ التشدد والظواهرية مزاجٌ أكثر مما هو علم؛ ولذلك تجتذب الشباب ذوي العقلية التقنية، وليس أولئك الذين يميلون للجدال والسؤال، وأولئك الوادعين والمحبين للسلامة والحياة. والمتدينون فيهم هذه الفئات كلّها. وقد كنتُ أسألُ شيخنا محمد خليل هراس، أستاذ علم الكلام (كان هو يسميه علم أصول الدين أو التوحيد) بالأزهر -وهو أولُ سلفيٍ عرفتُه، فعرّفني بابن تيمية- لماذا هذا الانشغال الشديد بمسائل مشكلة أو بسيطة في العقيدة، والتي تفرّقُ الكلمة، في حين عندنا قضايا كثيرة مهمة؟ وكان يردد مرارًا بهدوء: تريدني أن أُقاتل بفلسطين، ولا فوزَ ولا شهادةَ إلاّ بالعقيدة الصحيحة، والذين يقاتلون الآن إنما يقاتلون في فتنة، وقتيل الفتنة ضائع! وهو الجواب نفسه تقريبًا الذي أعطاني إياه الشيخ عبد الله عزام، رائد الجهاد الأفغاني، بعد عشرين عامًا من جواب الهراس، عندما سألتُهُ في خريف عام ١٩٨٨ بمسجد الجامعة بصنعاء: كيف تقول إنّ أفغانسْتان هي أرض الجهاد الوحيد اليوم! فأجاب مستنكرًا: وهل تريدني أن أُقاتل مع الشيوعيين والعلمانيين والملحدين في فلسطين؟! ولذا فبالإضافة إلى المزاج المتشدد، يكون علينا أن نقدّر تمامًا عمق تأثير التجربة الأفغانية على الذين خاضوها. فقد شعروا بالاستقلالية، وبأنهم قادرون على اتخاذ قرارٍ وتنفيذه، وبأن القضية التي يقاتلون من أجلها صحيحة تمامًا. فإذا أضفنا انسداد الأُفُق في وعي هؤلاء (وهو واقعٌ لدى الكثيرين الذين عانوا من حصارات متعددة)؛ لا يكونُ صعبا فهم ما حدث لهم، وأين كانوا، ثم أين صاروا.

رابع عشر: أين صار المشروع الإصلاحي الإسلامي في عصر الأصولية وبن لادن؟

أين صار المشروع الإصلاحي الإسلامي في عصر الإحيائية الإسلامية المتشددة، وفي عصر الأصولية، وبن لادن؟

كلُّ الإحيائيين يقولون بالاجتهاد، وعلى هذا الأساس يرسمون مشاريعهم أو مشروعهم الجديد. بيد أنّ منهجهم لا يترك غير مساحةٍ محدودةٍ للاجتهاد والتجديد.

فالمنهج هو منهجُ التأصيل. ويعني ذلك العودة المباشرة للقرآن والسنة. وتتجاوزُ تلك العودة المذاهب الفقهية التقليدية طبعًا، كما تتجاوز القراءات القديمة والتقليدية للنصّ القرآني، ولنصوص السنة. وإذا عرفنا أنّ أكثر الإسلاميين ليسوا من ذوي الثقافة الدينية العميقة أو أنهم لم يتأسَّسوا فيها، يظهرُ لنا أنَّ الخروجَ على التقاليد الفقهية أو التفسيرية ما كان حريًا به أن يُنتج الكثير البناء، بل ربما أدى إلى عكس المُراد من الرجوع إلى تلك التقاليد. ثم إنّ الإحيائيين والأصوليين عقائديون. والعقائدية -كما هو فكر الهوية- تعني إصغاءً لحروف النص، وليس لمقاصده. فحتى أولئك الذين عرفوا منهم (أي من الثوار السلفيين في السبعينيات من القرن الماضي وما بعد) آليات عمل الفقهاء، وتدرج الأحكام على خمس مراتب بين الحلّ والحُرْمة، ما كانت عقائديتهم تمكّنُهُم من الأخذ بالكراهة أو بالاستحسان أو بالإباحة إذ كانت العقائدية تقولُ لهم إنّ ذلك كلَّه يُعتبر مساوماتٍ وتشويهاتٍ على حساب دين الله وشرعه.

ويمكن مراقبةُ ذلك في مبحثين أساسيين لديهم، أو في المبحثين الأساسيين في الحقيقة: مبحث الإيمان والكفر، ومبحث الجهاد. في المبحث الأول، ما احتاج الأمر إلى التطعيم السَلَفي، للوصول إلى التكفير. فنظرية أو رؤية الحاكمية بحدّ ذاتها والمستندة إلى آيات الحكم، المنزوعة من سياقها ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾(المائدة:٤٤)، والتي اشترك في إنتاجها المودودي وسيد قطب، كفت لدى الكثيرين في الستينيات والسبعينيات للقول بجاهلية القرن العشرين، وضلال أكثر المسلمين وسط حنادس تلك الجاهلية الجهلاء. فالعقائدية الإحيائية لا تعرفُ غير الأبيض والأسود، والطهورية الشديدة، والتي لا يمكن الوصولُ إليها تقريبا؛ كلُّ ذلك لا يسمحُ حتى لدى الذين يعرفون فقه القرآن والسنة، باللجوء إلى التأويل، أو الاستعانة بآليات التعارُض والترجيح.

وإذا وجدْنا عذرًا لسيد قطب في عذاباته في السجن، وفي توجهه الأدبي البياني؛ فلا عذرَ لمحمد قطب، ولا لثوار السبعينيات، ولا حتى ليوسف القرضاوي في الستينيات وليس الآن، للقول بالحاكمية أو بالحلّ الإسلامي. إذ إنّ كلتا الرؤيتين تغيّب جماعة

المسلمين أو تلغيها، حي لدى أولئك الذين لا يقولون بكفر المجتمعات الإسلامية، بل غفلتها. ويتبدى ذلك في مسألتين مهمتين، إحداهما فقهية، والأخرى عَقدية. المسألة العقدية تتمثّل في ذهاب سائر الإحيائيين (حتى المعتدل منهم) إلى أنّ أصل المشروعية في الإسلام يقوم على الشريعة، وليس على الجماعة.

وقد رأى الفقهاءُ المسلمون قديمًا أنّ الجماعة المعصومة التي تحتضن الشريعة هي الأصلُ في المشروعية. فقد آمنت بدين الله، وهي تعيشُه، ويعصمُها إجماعُها من الضلال، بل من الخطأ والخلط الكبيرين، من دون أن يشمل ذلك أفرادها طبعًا. أما القول بأنَّ الشريعة هي أصل المشروعية، فهذا يعني وضعَها خارج الجماعة، وارتهان جماعة المسلمين لحاكمٍ أو قلةٍ تزعم أنَّ الشريعة بيدها. وأحسبُ أنّ هذا كان السبب في الخلاف الكبير بين الخليفة المأمون، والإمام أحمد ورفاقه. فقد اعتقد الخليفةُ انَّ القرآن بيده باعتباره "خليفة الله"، وأنه يستطيع فرض تأويلٍ معيَّنٍ للقرآن وطبيعته (مخلوق أو غير مخلوق). وليس هذا المجال باللائق للتفصيل في آثار ذلك كلِّه، وفي تعليل لجوء الفقهاء والأصوليين إلى الإجماع باعتباره السلطة الحامية (رمزيًا ونظريًا للدين ولبقاء الجماعة التي تحتضنُ شرعَ الله). أما المسألة الفقهية فتتمثل في الاختلاف حول مفهوم الشريعة أو الأحكام الشرعية، وهل هي بمقاصدها أم بعللها؟ فقد اعتقد أكثر الفقهاء المبكّرين أنّ الإشكال ينحلُّ بالقول إنّ الأمر مشتركٌ بين العلل والمقاصد. وكان أن وصل فقه العِلَل إلى أُفقٍ مسدود. ليس لأنّ الأحكام غير معروفة العلل أحيانًا؛ بل لتحرج كثيرين من العلماء في اللجوء إلى الاجتهاد المطلق عند عدم الوصول إلى العلل، وبالتالي صعوبة استخدام القياس أو استحالته، أو تحرجهم في توسيع منطقة الفراغ التشريعي التي تُعطي الاجتهاد أفقًا كبيرًا في ظلّ أوليات الشريعة وليس خارجها أو بسبب محدوديتها! والواقع أن فقه المصالح أو فقه المقاصد، جرى استكشافُهُ وتطويره من جانب المالكية والحنابلة بالذات، والذين كانوا الأكثر اعتبارًا لظواهر النصوص. قال المالكية بالمصالح المرسلة باعتبارها أصلاً فرعيًا أولاً. وقال الحنابلة بفقه المصالح من ضمن تحقيق المناط في مباحث العلة. وقد تبعهم في ذلك الشافعية (ابتداءً بالقرن الخامس) لأنّ الإمام الشافعيَّ

ضيَّقَ المسألة من قبل عندما ردَّ على الأحناف بسبب أخذهم بالاستحسان. وبعد القرن السادس الهجري صار فقه المقاصد شاملاً لدى كل الذين ظلوا يقولون بالاجتهاد، ويحملون على التقليد الذي استعلت دعوته بعد استتباب المذاهب الفقهية، واعتقاد كفايتها واستغنائها عن التجديد والتغيير. وإلى فقه المصالح والمقاصد لجأ الإصلاحيون المسلمون منذ أواخر القرن التاسع عشر استنادًا إلى نصوص ابن قيم الجوزية (الحنبلي) ثم الشاطبي (المالكي، صاحب الموافقات).

هذه هي المسألة الأولى، مسألة مرجعية الشريعة مفصولةً عن الجماعة. والتي أدت إلى التكفير لدى الإسلاميين المتشددين، والتي بدت في رؤية الحاكمية في الستينيات والسبعينيات. أما المسألة الثانية، مسألة الجهاد فهي مترتبةٌ على المسألة الأولى إلى حدٍ ما. فالجهاد حسبما فهمه فقهاء المذاهب من القرآن، ومن مسالك تجربة جماعة المسلمين ودولتهم في عالم القرنين السابع والثامن للميلاد، علتُهُ العدوان (من جانب الأُمم الأخرى) أو خوفُه. فهو يُستخدمُ إذا احتل الآخرون أرضًا من أراضي المسلمين أو كان هناك تهديدٌ بذلك. وحتى الجهاد الابتدائي (الذي ما كان عليه اتفاق) إنما هو ضد الخارج أو لكسر شوكته. أمّا الإسلاميون المعاصرون، والذين ألغَوا عصمة الجماعة، أو مرجعيتها، فقد عمموا الجهاد ليصبح ضد الجميع، باعتبار أنّ الجماعة ما عادت قائمة. وتتضح خطورةُ ذلك من جهتين: الحرب الدائمة من جهة، واستئثار قلة بالسلطة أو بالحقّ في الإمساك بزمام الشريعة، والجهاد، حتى في مواجهة أولئك الذين كانوا يُعتبرون مسلمين، أو معصومي الدم بالنطق بالشهادتين.

إنّ انتهاء مرجعية الجماعة يعني أنها صارت مقصودةً بالدعوة مثلها في ذلك مثل الخارج غير المسلم. إذ إنه حتى عندما يقال إنّ الحكومة هي الضالة، وليس الناس، لا تعود هناك تفرقةٌ أصلية، تحولُ دون مقاتلة الناس باسم الشريعة، لأنه لا مرجعيةَ لهم، ولا ضمان لعدم شمول الضلال والإضلال لهم أيضًا. إنّ الإسلام الإحيائي والأصوليَ، إسلام جديدٌ تمامًا. هو إسلام موضوعٌ بيد القلة من الفتيان "الذين زدناهم هدى" كما فهم سيد قطب، من النص الوارد في سورة الكهف. وهو أمرٌ مُرعبٌ ليس للذين يشنون

الحرب على الإرهاب اليوم وحسْب؛ بل بالدرجة الأولى مرعبٌ لكل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين، يريدون العيش العاديَّ ضمن جماعتهم، وضمن هذا العالم.

خامس عشر: من كان يظن أن شعبة من شُعب الأصولية ستكون السبب في صيرورة الإسلام مشكلة عالمية؟

قد لا يجوز الحكم على الإحيائية الإسلامية بما أدت إليه، أو بما حدث في ٢٠٠١/٩/١١. وأقصد بذلك أنّ الناظر لما كان يحدث في الثمانينيات، ما كان يظن أنّ شعبةً من شُعب الأصولية الإسلامية ستكون السبب في صيرورة الإسلام مشكلةً عالمية. ولا شكَّ أنَّ التطورات العَقَدية والقتالية (الساحة الأفغانية) ليست كافيةً لتعليل ما حدث، أو لفهمه بشكلٍ كامل. ففي الثمانينيات من القرن الماضي حدث تمايُزٌ واضحٌ بين التيار الرئيس في الحركات الإسلامية، وبين الأصوليين المتشددين. فقد نبذ التيار الرئيس العنف بشكلٍ كامل، وانصرف في مصر وغيرها لمحاولة الدخول في الحياة السياسية، والمشاركة في سائر العمليات الانتخابية وغيرها. وليس بالوسع الحديث عن خروجٍ من الفكر الإحيائي أو فكر الهوية.

لكنّ الحسم في مسألة العنف أمرٌ شديد الأهمية، حتى لو لم تُظهر الأنظمة العربية والإسلامية تقديرًا له، أو أنها في الأعمّ الأغلب لم تغيّر من سلوكها تجاه تلك الحركات، لجهة السماح لها بتكوين أحزاب سياسية مشروعة، أو الكف عن ملاحقة أعضاء تلك الحركات، باعتبار أنهم يقومون بنشاطات لا يوافق عليها القانون. فمَثَلاً أعلنت السلطات المصرية أنها لن تسمح للإخوان المسلمين بتشكيل حزب سياسي، لأنّ الدستور لا يُقِرُّ إنشاء أحزاب على أساس ديني. وكما سبق القول فإنّ نبذ العنف من جانب التيار الرئيس، يعني أنّ هؤلاء لا يقولون بجواز القتال داخل المجتمعات "الإسلامية" من أجل الوصول للسلطة، أو بالأحرى أنهم لا يكفّرون المجتمعات ولا الأنظمة، التي يرغبون في التفاوض معها، وفي المشاركة في الحياة السياسية المحدودة إن أمكن. على أنّ هذا "الترشيد" أو "ترشيد الصحوة" ما ترك تأثيرًا كافيًا على المتشددين، بحيث يعيدون النظر في أطروحاتهم وسلوكياتهم. إذ إنهم في ذلك الوقت (١٩٨٥-١٩٩٥) كانوا منهمكين

في النضال على عدة ساحات: في أفغانستان والجزائر والشيشان والبوسنة وألبانيا، مع نشاطٍ متزايدٍ في الجمهوريات الإسلامية، بآسيا الوسطى والقوقاز، والتي كانت حركتها الاستقلالية عن الاتحاد السوفياتي المتهاوي تتسارعُ دونما تغييرٍ كبيرٍ في البنية الداخلية؛ بل في العلاقات الدولية.

ولهذا يمكن القول بأنَّ الأوضاع المضطربة الناجمة عن ضعف الاتحاد السوفياتي ثم انهياره، أحدثت حالةً ثوريةً في جميع أنحاء العالم؛ لكنْ في البلدان الإسلامية بآسيا على الخصوص، حيث برزت الأطراف الإسلامية المتشددة باعتبارها العنصر الرئيس المستفيد من حالة الفوضى والقلق وعدم الوضوح والتأكد والتي سادت حوالي السبع السنوات بين ١٩٨٨ (بدءًا بخروج السوفيات من أفغانستان)، و١٩٩٥ (عندما بدأت محاكمة الشيخ عمر عبد الرحمن في المحاولة الأولى لتفجير مركز التجارة العالمي بنيويورك). لقد شجعت الحالة الأفغانية والتطورات العقدية، واستمرار المواجهات، على ظهور ما عُرف فيما بعد بالجهاديين والقاعدة وأخيرًا السَلَفية الجهادية. فالأجواء النضالية، واحتمالات الانتصار، جعلت هذا الفكر يعتبر أنه ينجح ، وأنّ هذا النجاح دليلٌ على الصحة.

والحركيةُ النضالية المتشددة لدى التنظيمات الصغيرة، توازتْ معها حركيةٌ أخرى، كما سبق القول، لدى التيار الرئيس، باتجاه البعد عن العنف، وإرادة المشاركة، والنظر الفكري المستجدّ في المنطلقات والآثار. لكنّ حركة المراجعة هذه ما بلغت شأوًا بعيدًا. بسبب فكر الهوية القوي من جهة، وبسبب عدم التجدد أشخاصًا وتوجهاتٍ لدى التيار الرئيس، وقبل ذلك وبعده بسبب الأجواء المقبضة داخليًا وخارجيًا. فالإقبالُ على الاعتدال ما لاقى استجابةً كبيرةً من جانب السلطات، والتيارات الثقافية السائدة.

ثم إنّ الولايات المتحدة الأمريكية ازدادات صَلَفًا وعتوًا للانتصارية الظاهرة بالفوز على السوفيات. وكان من سوء الطالع قيام صدام حسين وقتَها بغزو الكويت، بعد الاستنزاف الهائل الذي أحدثه غزوه لإيران من قبل. وكان الحضور الأمريكي الذي بقي قويًا بعد تحرير الكويت، إشارةً إلى الموقع المهيمن للأمريكيين في "النظام العالمي

الجديد" من جهة، وإلى أنّ الصدام بين الإسلاميين والأمريكيين حاصلٌ وحتميٌّ من جهةٍ ثانية. وهكذا انهمك الطرفان، المعتدلون والمتشددون، في مصارعة الولايات المتحدة. المعتدلون بالدخول في جداليات النظام العالمي، والعولمة، وصدام الحضارات، والرد على الخصومة المستشرية للإسلام، والمتطرفون بالكفاح المسلّح في ساحات القتال، وبالسيارات المفخخة ضد السفارات والمصالح وبالانتحاريين في كل مكان.

والواقعُ أنّ انسداد الأنظمة أمام الإسلاميين، وهجمة الغرب والولايات المتحدة عليهم باعتبارهم إرهابيين أو في الحدّ الأدنى أُصوليين، أسقط حتى لدى التيار الرئيس كلَّ رغبةٍ في الإصلاح والتجديد. فقد أعلن الإخوان المسلمون عام ١٩٩٤ وثيقةً إصلاحيةً متميزةً، ثم ما لبثوا أن تخلَّوا عنها، بحجة أنَّ أحدًا لم يستجب لها. بالإضافة إلى أنّ الجمهور العامَّ الذي كان يصوِّتُ للإسلاميين، كلما أُتيحت له الفرصة، ما أبدى حرصًا قويًا على التحول والتغيير، أو أنَّ الأنظمة ما شعرت بضغوطٍ كافيةٍ من جانب الجمهور، من أجل التغيير.

والطريف أنّ الأمريكيين كانوا يطالبون الأنظمة العربية بالتوجه نحو التغيير الديمقراطي منذ أواسط الثمانينيات. ثم تراجعوا عن ذلك بين عامي ١٩٩٤ و١٩٩٥. ودأبت الأنظمة منذ ذلك الحين على الشماتة بهم بالقول: لقد قلنا لكم إنّ هؤلاء غير مأموني الجانب! وقد كانت هناك فورةٌ جديدة ومطالبةٌ بالتغيير من جانب الأمريكيين قبل ٩/١١ وغزو العراق. وازدادت تلك المطالبة، وصارت من مبررات الغزو والهيمنة. لكنّ الأمريكيين يعودون من جديدٍ بالتدريج لدعم الأنظمة القائمة، باعتبار أنَّ الإسلاميين، معتدلين أو متطرفين، سيكونون هم البديل في حالة حصول تغييرٍ سياسي، وهذا أمرٌ ما عاد الأمريكيون يقبلونه بعد ٩/١١. هناك إذن مأزقٌ فكريٌّ وثقافيٌّ يتمثل في تعملق فكر الهوية، وتراجع الأطروحات الإصلاحية والمنفتحة.

وهناك الانسداد السياسي القاتل. وهناك الهجمة الأمريكية الشرسة. وهناك الطرف الذي يتنامى ويتلذذ بالبلاد معتنقوه، كالقط الذي يلحس المبرد. وبين هذا وذاك وذلك، تنتشر حيرةٌ هائلةٌ بين الجمهور، تدفع على الانكماش، وتستجرُّ المعاناة؛

فيتقوقع الناس قابضين على الجمر بين الأسى واليأس والتحدي.

سادس عشر: المفكرون المسلمون اعتقدوا أن علة انحطاطهم وضعفهم تكمن في انهيار مشروع الدولة الإسلامية

المفكرون المسلمون اعتقدوا أن علة العلل في انحطاطهم وضعفهم إنما هي في انهيار مشروع الدولة في عالم الإسلام، وضرورة إحيائه وتجديده. ثم كان هناك من حَسِبَ أنّ التجديد الدينيّ (فتح باب الاجتهاد، وإطلاق فقه المصالح) يعين على انتصار المشروع الجديد للدولة. ثم قيل إنّ التجديد الديني ضروريٌّ لأنّ التخلُّف له أسبابٌ ذاتيةٌ متعلقة بالأفكار والممارسات الدينية. ثم قيل إنّ كلَّ هذه الأفكار والمحاولات ما أدت إلى تقوية مشروع الدولة؛ فضلاً على أنها تهددت الدين، وتهددت الهوية، وهَدَمَتْ وعي المسلمين بالوحدة. ولذلك فالمطلوب ليس التجديد الدينيّ، بل الحفاظ بالوسائل والطرق الملائمة على الهوية الدينية والثقافية للناس.

ثم قيل إنّ أقوى الأسباب لحفظ الدين، تكون باستيلائه على الدولة، لكي تفرضه سلطةً شرعيةً على الناس من أجل خيرهم وسعادتهم. والآن ينقسمُ المثقفون والمناضلون إلى فُرقاء. يقول فريقٌ كبيرٌ إنه لا أمل في شيءٍ قريب، والأفضل الانصراف عن محاولة أي تغيير حتى لا يستفيد الخصوم من انكشافنا واعترافنا بالضعف. ويقول فريقٌ آخر إنّ الغرب، وفي طليعته الولايات المتحدة، هاجمٌ على الإسلام، ولا بد من الدفاع عن النفس، بالوسائل المتاحة: بيانية وثقافية وبالقوة المسلَّحة، حسب الإمكان في كل حالة. ويقول فريقٌ ثالث إنّ الإصلاح الدينيَّ ضروريٌّ للخروج من المأزق، الذي لا يقتصر على الهجمة الأمريكية؛ بل يتناول أيضًا الاتجاهات الأصولية والمحافظة في الفكر الديني، وفي الممارسة الدينية. ويُسَلِّمُ فريقٌ رابعٌ بأطروحات المصالح وضروراتها؛ لكنه يرى أنّ الإصلاح الدينيَّ عمليةٌ طويلةٌ ومعقَّدةٌ وتتطلب عملاً بعيد المدى وعلى مستويات عدة. بيد أنَّ المطلوب في المدى القصير والمتوسط، ولكي يكون الإصلاح الديني ممكنًا وناجحًا، الانصراف بكل الطُرُق والوسائل للإصلاح السياسي الذي يساعد ولا شكَّ في تسهيل الإصلاح والتجديد في الدين.

والواقع أنّ هذه الأُطروحات جميعًا مُشعرةٌ باليأس الذي يثور المثقفين والعرب والمسلمين، بشكلٍ عام. ولا علّة لذلك إلاّ هذان الأمرين الحاضرَان، واللذين يذكرهما الجميع وفي كل مناسبة: الحملة الأمريكية الشرسة على العرب وبالذات بعد ٢٠٠١/٩/١١، وعجز الأنظمة عن التغير والتغيير للخروج من الضعف والاستضعاف. وأضيف هنا سببًا ثالثًا وهو ضعف إرادة التغيير لدى المثقفين والجمهور، بحيث صار الأمريكيون، وصارت الأنظمة، العذر في كل شيء.

إنّ سوء الأوضاع الحالية، لا يعني أنّ شيئًا لم يحدث على الجبهات الدينية والثقافية والسياسية في عقود القرن العشرين. وكان الصحافي والكاتب المعروف غسان تويني قد ذهب في حوارٍ صدر في كتابٍ بالفرنسية قبل ثلاثة أشهر إلى أنّ القرن العشرين قرنٌ ضائعٌ ومأساويٌّ بالنسبة للعرب بالذات، أو كما قال في العنوان: قرنٌ للا شيء! وكيف يمكن الذهابُ لذلك، ونحن نملكُ ثقافةً عربيةً حديثةً واحدة. ونملك لغةً تعصرنت، وصارت بفضل جهود المثقفين قابلةً لمعارف العصر وجهوده وإنجازاته. ونملكُ في الفكر الإسلامي والممارسة الإسلامية إقبالاً على الروح الإسلامية (الصحوة الإسلامية) ما عرفناه منذ حوالي مائتي عامٍ وأكثر. وما يجري في المجال الإسلامي بالذات، مخاضٌ كبير. فقد حدث التحولُ من الإصلاحية إلى الإحيائية، على خلفية تحطُّم التقليد الإسلامي.

وأنا أرى أنه أُنجزت إنجازاتٌ كثيرةٌ في هذا المجال، حتى من جانب الإحيائيين. ولسنا الآن بين أحد خيارين، النجاح أو الفشل في المجال الإسلامي؛ بل الأَحرى القول إننا نواجه مشكلاتٍ كبرى، قابلة للحلّ، وإنه لولا الجهود السابقة لما أمكن أن نكونَ لهذه المشكلات حلول. فعلى سوء ما حصل ويحصُل، أرى أنّ هناك أوضاعًا جديدةً الآن، وما عاد الرجوع للوراء ممكنًا. ولولا الهجمة الأمريكية لأمكن القول إنّ "العنف الإسلاميّ" سيكونُ وارءنا قريبًا. وهناك في الحقيقة توجهان أساسيان: التوجه الذي يحاولُ تجديد التقليد -والمزاج الإسلامي العام قريبٌ من هذا التوجه- والتوجه الذي لا يرى أملاً في العودة للتقليد ولو بقصد تجديده، أو العودة للإصلاح، بالمعنى

الذي عمل له محمد عبده ومدرسته. لقد قلّلتُ في كتاباتي، كلَّ الوقت، من شأن سقوط الخلافة الإسلامية. وما كانت الخلافة عندما ألغاها مصطفى كمال تملك أية قوة. لكنّ الجمهور المسلم كان متمسكًا بمرجعيتها. والواقع أنّ الإسلام السني يُعاني منذ عقودٍ من مسألة غياب المرجعية، ومن تراجع التقليد الإسلامي، الذي ترعاه المؤسسات العريقة مثل الأزهر والقرويين والزيتونة وديوبند. والمرجعيةُ في الإسلام السني بالذات لا تقع على عاتق مؤسسة محدَّدة؛ بل هي روحٌ، كانت تسمَّى الجماعة. وهذا معنى القول إنّ الإحيائية جددت هذا الروح وأطلقته من عقاله.

لكنها وهي تفعل ذلك، ضربت التقليد والإصلاح على حدٍ سواء، والمطلوب الآن أن تزولَ الأصولية أو تتراجع لكي لا يفقد هذا العالَم الضخم المنفتح في الأصل حيويته الجامعة، والإمكانيات الكبرى التي يمتلكها للسلام مع النفس والعالم.

وفي هذا السياق بالذات تأتي مسألةُ الدولة. فالدولةُ الحقيقية مطلوبةٌ الآن، ليس من أجل تطبيق الشريعة -كما يزعُمُ الأصوليون- بل من أجل إدارة الشأن العامّ وتدبيره. أمّا الشريعة فإنها ما كانت في يومٍ مطبَّقة كما هي مطبقةٌ الآن، من خلال هذه الروح الشعائريه والاجتماعية والثقافية. الدولةُ مطلوبةٌ لتدبير الشأن العام بما يصون الوجودَ والمصالح. وباستقامة مشروع الدولة في عالم الإسلام، أو اتجاهه للانتظام، تتغير بالتأكيد وظائف المشروع الإسلامي وتوظيفاته. ذلك أنّ الخوفَ على الهوية ناجمٌ عن ضعف مشروع الدولة أو قلة نجاحه، واعتقاد الإسلاميين أنهم يستطيعون بالاستيلاء على الدولة إنجاح المشروع، لاستناده آنذاك إلى الشريعة المعصومة.

بيد أنّ الباقي من الإصلاحية الإسلامية (وهو ما لم يستطع المودودي تبديده) أنّ السلطة مدنيةٌ في الإسلام، وأنَّ الجماعة هي التي تتولى الأمر من خلال الممثلين الذين تختارهم. وأنا على بينةٍ من تهافُت مشروع مهاتير محمد للإصلاح الإسلامي. لكنّ مهاتير أقام دولةً ناجحةً في الاقتصاد والسياسة، فتراجعت الأصولية بماليزيا إلى حدود الـ ٧٪ من أصوات الناخبين. ولو فشلت التجربة، لكان الأصوليون عند حدود الـ ٣٠٪ من الناخبين. ومع الهجمة الأمريكية، ربما يزداد عددهم إلى ما فوق الـ ٤٠٪ من المقترعين.

ومن أجل ذلك بدأ الأمريكيون يفكرون بالتخلي عن الانتخابات والاقتراعات! وليس المقصود من هذا الحديث عن الدولة، تبرير فشل المثقفين المسلمين؛ بل المقصود به وضع الأُمور في نصابها. والنصاب يقتضي العمل على أربع جبهات: جبهة التجديد الديني والفقهي، وجبهة تجديد وإعادة تحديد مرجعية الجماعة وآليات عملها، وجبهة الإصلاح السياسي، وجبهة العلاقة بمعارف العصر والعالم.

هكذا تنتهي سلسلةٌ من الأحاديث المتصلة عن الإصلاح الإسلامي، برسم مخططٍ له وحسْب، بعد أكثر من قرنٍ ورُبع القرن على البدء بالتفكير فيه: فهل هذا فشلٌ أم أمل؟

فيا دارها بالخيف إنّ مزارها   قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

الإصلاح والتجديد: الأصول والفروع

أ.د. محمد سليم العوَّا [1]

موضوع هذه الورقة هو "الإصلاح والتجديد: الأصول والفروع"، وينبغي أن نقف على معنى كل كلمة من هذه الكلمات الأربع:

فأما الإصلاح: فهو إقامة الشيء أو الأمر على ما يجب أن يكون عليه من حالٍ تغيرت أو فسدت، وأصل الإصلاح في اللغة الإتيان بالخير كله، وعكسه الإفساد؛ لأن الإفساد هو الإتيان بالشر كله؛ فلا يكون إصلاح إلا بعد فساد أو إفساد، ولا يمكن أن يبدأ الأمر بإصلاح لم يسبقه فساد؛ لأن الفطرة التي فطر الله الناس والأكوان والأشياء عليها، وبعث بها الرسل وأنزل بها الكتب، فطرة صالحة، ونحن لا نصلح الصالح؛ إنما تأتي الحاجة إلى الإصلاح إذا فسد بعض هذا الصالح. ويقول المعجميون: (صَلَحَ) و(صَلُحَ) بخلاف (فَسَدَ) ولا يزيدون؛ فتَعلمُ بمجرد التعبير بأنه خلاف فسد أنه شيء جيد حسن، لأن الفاسد شيء قبيح مستهجن، ولذلك جاء في التنزيل المحكم ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُصلِحُ عَمَلَ الْمُفسِدِينَ﴾(يونس:٨١)، وفي حكاية القرآن الكريم كلامَ موسى لأخيه هارون: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾(الأعراف:١٤٢). فالصلاح يأتي في مقابلة الفساد، والإصلاح يأتي في مقابلة الإفساد؛ لأنهما ضدان ونقيضان لا يجتمعان.

فإذا انتقلنا من الإصلاح إلى التجديد، وجدنا التجديد: هو إعادة الشيء أو الأمر إلى ما كان عليه فعلاً في أصل وجوده قبل أن يصيبه البلى والقِدَم. شيء موجود تغيرت أحواله، شيء قائم لم ينته ولم ينفد ولم يمت، ولم يخرج من حياة الناس، لكن تغيرت به الغِيرُ، وحولت معالِمَهُ الأيام والأفعال، أو شيء يصبح مجهولاً للناس بعد أن كان شائعًا فيهم معروفًا بينهم. فنجد في الحديث الصحيح: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل

---

[1] الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

مائة سنة من يجدد لها دينها"[١] ومعنى التجديد في اللغة هو المعنى الذي استعمله القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(سبأ:٧) وفي قول الكفار مستنكرين إعادة خلقهم كما كانوا ﴿... أَئِذَا كُنَّا تُرَابًا أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ...﴾(الرعد:٥).

فيأتي المجدد أو المصلح فيعيد هذ الشيء إلى ما كان موجودًا عليه في أصل نشأته أو أصل إيجاده أو يعيد العلم به ويجدد العهد بمعالمه العلمية والفكرية والثقافية؛ إما بإحياء العلم به وإما بإعادة الدعوة إلى العمل على أساسه مثل: سلوك ينسى ويهمل، طريقة في الحياة، من الطرائق التي تؤدي إلى صلاح الأمة، تُجتنب، فيأتي المجدد ويحاول أن يحيي هذه الطريقة أو هذا السلوك أو ذلك العلم الذي أصبح قديمًا.

والقديم نوعان: نوع أصابه القدم فقط لكنه لا يزال قائمًا بين أعيننا، ظاهرًا لنا نلمسه ونحسه، ونوع دَرَسَ، كما يقول العرب، يعني خفيت معالمه يحتاج إلى أن نزيل عنه الغبار وتراكم السنين، وأن نعيد إحياءه من أول الأمر، كأنما ننشئه إنشاءً ونبتدعه ابتداعًا. والدخول في هذا الباب هو الذي أدى إلى أن يُرمى كثيرون من المجددين في العالم الإسلامي، على مر التاريخ، بما رموا به من اتهامات، بعضها بالغ الشناعة، كما سنذكر قريبًا.

هذه المنهجية، منهجية الإصلاح ومنهجية التجديد، مضت مع هذه الأمة منذ وفاة نبينا ﷺ وهي مستمرة فيها إلى يوم الناس هذا.

والأمة الإسلامية في خلال قرونها، التي نحن في خامس عشرها مضت منه الآن ثلاثون عاما، مرت بأطوار من القوة والرفعة، ومن الضعف والهوان، لأسباب لا مجال لتفصيلها ولا لذكرها، لكن المهم في مسألة الضعف والقوة أن الأمة الإسلامية بعد كل ضعف صارت إلى قوة، لم تمر بمرحلة ضعف تميتها وتفنيها وتقضي عليها وتقطع دابر الدعاة إلى نهضتها.

فكانت حضارة الإسلام ولا تزال حضارة متجددة دائمًا، عائدة أبدا، وكأنها على مر الدهور باقية جذورها في الأرض لا تموت، حافظة عوامل قوتها ونهضتها فهي لا تباد.

---

(١) رواه أبو داود عن أبي هريرة برقم (٤٢٩١).

ولذلك وصف أحمد أمين -يغفر الله لنا وله- المصلحين والمجددين بعد الاستعمار الغربي بأنهم زعماء الإصلاح الذين "يشعرون بآلام شعوبهم أكثر مما تشعر، ويدركون الأخطار المحيطة بهم أكثر مما تدرك، ويفكرون التفكير العميق في أسباب الداء ووصف الدواء"[1] إلى آخر ما قاله في شأنهم من مديح ثم قال: "وكلٌّ قد أبلى بلاءً حسنًا (في خدمة الأمة وخدمة التجديد) ولاقى من العناء ما لا يتحمله إلا أولو العزم، فمنهم من شُرِّد، ومنهم من قتل، ومنهم من رُمي بالخيانة العظمى؛ فمن نادى بالمساواة في العدل بين الرعية من غير نظر إلى جنس أو دين اتهم بمحاربة الإسلام. ومن نادى بتنظيم الجيش على الأساليب الحديثة (هذا طبعًا في القرن التاسع العشر وأوائل القرن العشرين) أتهم بالتفرنج والخروج على التقاليد. ومن نادى بتأسيس مجلس شورى أتهم بمحاربة السلطان والحض على الثورة والعبث بالنظام (جمال الدين الأفغاني) ومن نادى بإصلاح العقيدة (محمد عبده) والرجوع بها إلى أصل الدين أتهم بالإلحاد، وهكذا؛ وهم على هذا صابرون مجاهدون؛ أحبوا مبدأهم في الإصلاح أكثر مما أحبوا الحياة".[2]

هذا كله حسن، لكن الأحسن منه أنه ينتهي بعد دراسة العشرة المجددين الذين كتب عنهم في كتابه، زعماء الإصلاح إلى قوله: "....ظلت آراؤهم تعمل عملها في حياتهم وبعد موتهم، حتى تحقق إصلاحهم ونفذت أفكارهم وتقدم الشرق على أيديهم خطوات تستحق الإعجاب"،[3] وهي باقية إلى زمن لا يعلم إلا الله مداه يستفيد منها المستفيدون، ويبني عليها البناؤون حتى الآن.

هذه المعاناة لأهل الإصلاح وأهل التجديد ليست حادثة، ولا تقتصر على القرن التاسع عشر أو القرن العشرين.

ففي القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، نرى الإمام الغزَّالي يقول: إن العلماء في عصره زعموا أن "العدول عن مذهب الأشعري ولو في قيد شبر كفر، ومباينته

---

[1] أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ط، الكتاب العربي، بيروت (بدون تاريخ)، ص ٩.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق.

ولو في شيء نزر ضلال وخسر"،[1] كان هذا الكلام يُقال للإمام الغزالي وأضرابه؛ وفي مقابله كان الإمام الغزالي يقول لمن يلومه على مخالفة العامة ويدعوه لمهادنتهم: "واحتقرْ من لم يُحسَدْ ولا يُقْذَفْ، واستصْغِرْ من بالكفرِ أو الضلالِ لا يُعرَف. فأي داعٍ (يقصد داعية إلى الحق) أكملُ وأعقلُ من سيد المرسلين ﷺ؟ وقد قالوا: إنه مجنونُ من المجانين!! وأيُّ كلامٍ أجلُّ وأصدقُ من كلام رب العالمين؟ وقد قالوا إنه أساطير الأولين!!....".[2]

هذه هي حال الإصلاح والمصلحين والتجديد والمجددين على مر العصور والقرون، لا تجد مصلحًا أو مجددًا أفلت من الاتهامات والانتقادات التي يوجهها إليه الناس بالباطل، في أكثر الأحيان، وبالصواب أو الحق في أقلها. وهذا الصواب والحق، الذي يرمى به المجتهد والمجدد، لا يقلل من شأنه؛ فإن أحسنَ الناس حظًا في هذه الدنيا هو الذي تُعَدُّ معايبه؛ لأن الذي له حسنات كثيرة تُغمرُ في بحرها سيئاته وسقطاتُ فكرِه وقلمِه ولسانِه، وهو كله مما يحسب له، لا مما يحسب عليه، فالعيب فيمن يرمونهم وليس فيهم.

هذا الإصلاح وذلك التجديد، هل يجوز في الفروع والأصول على السواء أم هو مقتصر على الفروع دون الأصول؟

نلاحظ أولاً أن العلماء الذين يمارسون الإصلاح والتجديد، على إخلاصهم الشديد وصدق توجههم وحسن نيتهم، يحرصون على أن يقولوا -لئلا يستثيروا مشاعر الجمهور- إنهم يجددون في الفروع لا في الأصول، وإنهم يمارسون التجديد في المتغيرات لا في الثوابت، وإنهم لا يقتربون من الأشياء التي ثبت أصلها بنص في القرآن الكريم أو السنة النبوية، إنما هم يؤدون دورهم في مواطن الاجتهاد التي يجوز لهم فيها أن يُعملوا رأيهم طلبًا للمصالح ودرءًا للمفاسد.

وهذا الحرص، على إعلان أنهم يعملون في المتغيرات دون الثوابت، ليس إلا نتيجة

[1] أبو حامد الغزالي، رسائل للإمام الغزالي، كتاب الجمهورية الديني، (د.ت)، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص ٣١.

[2] المرجع السابق، ص ٣٢.

الخوف من أن يرموا بالخروج على أصول الإسلام إذا تكلموا عن تجديد فيما يعتبره الناس أصولاً، أو أن يرموا بالتحجر والجمود إذا لم يقولوا بالإصلاح والتجديد وهم مؤمنون به، فوازنوا بين الحالين وقدروا الضررين فاختاروا أقلهما، وهو أن يخفوا حقيقة الإصلاح الذي يقومون به، وحقيقة التجديد الذي يدعون إليه، وجوهر الفكر الذي يحملون الناس عليه بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والقلم والكلمة الطيبة.

فالمجددون ليس أمامهم إلا الاستتار بستار هذا التفريق بين الأصول والفروع، وبين الثوابت والمتغيرات. وهوستار شديد الرقة، وشعرة المجددين والمجتهدين، في تعاملهم مع الأمة وأهل الفكر فيها ومع خصومهم من أصحاب المدارس والاتجاهات الأخرى، شعرة أدق من شعرة معاوية، وغلالتهم التي تسمى التفريق بين الثوابت والمتغيرات والأصول والفروع غلالة بالغة الرقة. وقد زاد من حمل المجددين والمجتهدين على هذا الصنيع ظهور أولئك الذين ينادون بما يسمى العلمانية واليسارية والإلحاد، وحرصهم على هدم الدين، أصوله وفروعه، ومظاهره وجوهره كله، لا يتركون فيه قائمًا على ساق إلا ويبترونه.[1] فكان رد فعل المجددين والمصلحين، أو الإصلاحيين الإسلاميين، أن يقولوا نحن لا نقترب من الأصول إنما نريد إبقاءها كما هي، على النحو الذي ورثناها عليه، وإنما نتعامل مع الفروع لنصلح شأن الناس فيها ونقربهم للأصل التي كانوا عليه في الحال الأولى للإسلام. وأدَّى هذا المنهج دوره في انصراف الناس عن دعاوى خصوم الإسلام التي رأوها تنال من أصوله وثوابته لتصرف الناس عنها، في الوقت الذي يسعى دعاة الإصلاح الديني الصادقون إلى عودة الناس إلى أصول دينهم وإلى العمل بما تُرِك من أحكامه وتعاليمه في الأصول والفروع على سواء.

والمفرقون بين الأصول والفروع والثوابت والمتغيرات، فيما يتعلق بالتجديد والاجتهاد، جعلوا الثوابت هي: العقائد وما جرى مجراها من الأحكام المترتبة عليها،

---

[1] أمثلة هذا كثيرة بيَّن بعضها الدكتور يوسف القرضاوي في مقدمة كتابه عن مقاصد الشريعة الإسلامية، وردَّ على كثير منها الدكتور محمد عمارة في عدد من كتبه منها: العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق بالقاهرة؛ سلامة موسى: اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية، دار الصحوة بالقاهرة؛ الإسلام بين التنوير والتزوير، مكتبة الشروق الدولية؛ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين، نهضة مصر.

وأصول الفقه التي قالوا تبعًا للشاطبي، رحمه الله، إنها قطعية، وأصول الدين -أصول الإسلام الخمسة وأصول الإيمان الستة- التي لا يتم الإيمان عند المسلمين إلا بها.

ولكن للأمة ثوابت ثقافية تقوم عليها هويتها ويستمر بها وجودها، وفي الثقافة فروع تختلف فيها الأنظار وتتباين الآراء. وموقفنا في التجديد الثقافي كموقفنا في التجديد الديني. الثوابت المكونة للهوية والكيان، للمواطنة والعروبة والإسلام، للشخصية الوطنية في كل إقليم من الأقاليم التي تسكنها شعوب الأمة، هذه الثوابت لا مساس بها، ولكنها ليست وحدها التي تمثل المشكلة الثقافية بل المشكلة الحقيقية هي فيما استجد على حياتنا -ويستجد دائمًا- من قيم ثقافية نستمسك ببعضها ونقف ضد بعضها الآخر.

من ثوابتنا الثقافية اليوم أننا لانُطَبِّعُ مع العدو الصهيوني ولا نقبل أن يُطبِّعَ معه، ولا نرضى لأحد من المطبعين أن يصبح في زمرة القادة الوطنيين أو المفكرين المؤثرين، نهاجمه ونقاومه وننفر الناس منه وعنه؛ لأن التطبيع يذهب بنا كلنا. ولا يجوز أن نقبل من أحد أن يكون مطبعًا. هذا ثابت ثقافي جدَّ علينا لم يكن ذلك عندنا قبل اتفاقية السلام(!) مع العدو الصهيوني، وقبل ذلك لم نكن نعرف التطبيع أصلاً.

جد علينا هذا الثابت الثقافي، فأصبحت مقاومة التطبيع صورة من صور المقاومة الواجبة ضد العدو الصهيوني، لا تجوز فيه المهادنة ولا تصح عنه الغفلة ولو في لحظات عابرة، ولنا في أخينا الحبيب العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين -رحمة الله عليه- قدوة فقد حكى لي أنه تصادف وجود حاخام إسرائيلي في إحدى قاعات مطار، كان مسافرًا عن طريقه، فترك القاعة كلها إلى قاعة أخرى، فقلت له: لماذا؟ ماذا سيفعل لك؟ قال: يُسلِّم عليَّ فإذا سلمت عليه بلحيتي وأنا مرتدٍ عمامة، فإن مجرد سلامي عليه يعطيه مشروعية الوجود في بلادنا.

وأنا على هذا المنهج.

للأمة أيضًا ثوابت تشريعية كلية تتصل بمبادئ التشريع نفسه كالعدل، والمساواة، وورود الدليل على الدعوى وغيرها. وثوابت تشريعية جزئية تتصل ببعض الأحكام التفصيلية كعقوبة السارق والزاني والقاذف وكأحكام الميراث والزواج ونحوها.

فهل يمتنع في كل الأصول كل تجديد وإصلاح؟ وهل يجوز في كل الفروع كل تجديد وإصلاح؟

أم أن بعض الفروع لا تحتمل هذا، وبعض الأصول تحتمله، أو يجب علينا نحن أن نقوم به في شأنها؟

الحديث عن الثوابت، وهي التي يقال لها الأصول، هو حديث عن مواضع الاتفاق والإجماع وعن نصوص قطعية الورود لا تحتمل صحة وصولها إلينا -وليس صحة معانيها- خلافًا. فصحة المعاني لا يتوقف، ولن يتوقف الخلاف فيها إلى يوم القيامة مادام للناس عقول. أما صحة النقل فالخلاف فيها بالنسبة للقرآن معدوم، وبالنسبة إلى السنة محدود.

والحديث عن المتغيرات أو الفروع هو حديث عن مواضع الاجتهاد وموارده التي لا يجوز التضييق فيها على المجتهد. هل يستطيع أحد أن يقول إن تلك المواضع محلها هو الفروع دون الأصول؟

ألم يجتهد الناس في العقائد؟! ألم يجتهدوا في الذات والصفات؟! ألم يجتهدوا في الأسماء (أسماء الله)؟! ألم يجتهدو في الفعل والتأثير فيه، أهو كسبي أم جبري؟! كل ذلك كان، وهو كائن، فالعلماء لا يزالون مجتهدين ومختلفين في هذه المسائل ونظائرها حتى اليوم. وفي مقدمة كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" للإمام الغزالي يجد القارئ قدرًا هائلاً من ذكر مواقف هي خلافات أصلية بين كبار علماء المسلمين في مسائل لا يُخرج بها أحد من الملة أحدًا، على الرغم من أنها ثوابت مما يقال لنا إنه لا يجوز الاختلاف فيها. وأضرب على ذلك مثلاً واحدًا: تكلم الغزَّالي في الإجماع وتعريفه الأصولي الذي نعرِفُه ثم قال: ..ثم خالف النَظَّام فلم يعد الإجماع من محالِّ الإجماع..[1] والنَظَّام شخص واحد أنكر الإجماع والعلماء كلهم، أو جُلُّهم، يلومونه، وينتقدونه نقدًا قاسيًا، وبعضهم يكفره، لأنه منكر للإجماع. والغزَّالي نفسه في كتاب المستصفى يرد عليه ردًا طويلاً مفصلاً في هذه المسألة، لكنه في باب حرية

[1] فيصل التفرقة، السابق، ص ٥٦، والعبارة تلخيص لكلامه.

الفكر يعتبر رأيه كافيًا ليصبح الإجماع من مواضع الخلاف.[1]

إذن هذه العقول الكبيرة التي نهضت بالأمة، وأحيت الهمة، وأعملت العقل في النقل حتى توصلت بالإسلام إلى ما وجدناه عليه وورثناه منها، لم تَخَفْ من الاجتهاد في الأصول كما تجتهد في الفروع، اجتهدت في فهم الأصول، وفي مدى تطبيقها، وكيفية إعمالها، وما الذي تغطيه هذه الأصول وما الذي لا تغطيه، فأنتجت، مع الآراء في المسائل، منهجًا متحررًا من قيود التقليد والإذعان للسابقين، حريٌّ بكل مَعْنِيّ بالتجديد والإصلاح أن يتأمله ويفيد منه ويبني عليه.

إن المجال الأرحب لهذا الاجتهاد -الذي لا يضيق به- هو المجال الذي نسميه مجال المعاملات؛ ويدخل فيه جميع ما تعرفه البشرية من نظم للحكم وللقضاء والاجتماع والسياسة والإدارة والتجمع الأممي، ومدى ملائمة هذه النظم لظروف العصر أو عدم ملائمتها لها. فالتنظيم الدولي أو المحلي ينبغي أن يتلاءم مع الوضع الاجتماعي والسياسي والبيئي.

إلا أن هناك بعض الأحكام المتعلقة بالحياة الإنسانية تدخل في نطاق الثوابت التي لا تحتمل التبديل، فلا يجوز أن يقول أحد سألغي مؤسسة الزواج، لا يجوز لأحد أن يقول سألغي الشورى -هي ملغاة في معظم البلاد الإسلامية، لكن إلغاءها معصية، وهذه المعصية لا تُحمل على الإسلام ولكن تُحمل على مرتكبيها- لا يجوز لأحد أن يقول سأتولى القضاء مع ولايتي الحكم السياسي؛ لأن ولايته القضاء مع الحكم السياسي مفسدة. كانت هذه الولاية للأمرين معًا جائزة في الزمن القديم، عندما كانت التقوى غالبة، وخوف الجور في الحكم يُقوِّمُ أهواء الرجال، والحرص على الآخرة يكفهم عن اتباع الشهوات؛ أما الآن، وقد ذهبت هذه المعاني عن النفوس أو كادت، فإن الجمع بين الولايتين القضائية والسياسية لا يجوز قطعًا لأنه مفسدة، بل هو مجلبة مفاسد عديدة، لا ريب فيها.

هذه الأحكام، ونظائرها، هي التي لا تحتمل تغييرًا ولا تبديلاً لأن تقريرها تترتب عليه مصالح الناس الدائمة، وهي الأصول التي لا يجوز أن يمسها الإصلاح؛ لكن

[1] المستصفى، أحمد زكي حماد، سدرة العالمية للنشر والترجمة، القاهرة ٢٠٠٩، ج ١، ص ٢٥٨ وما بعدها.

يجوز أن يمسها التجديد، كلما دَرَسَت نجددها، كلما نُسيت نذكر الناس بها، كلما تركها الناس نحييها في أنفسنا وأنفسهم وممارستنا وممارستهم؛ حتى يرى الناس قدوة ومثالاً لإحيائها. وهي مع ذلك -مع ثباتها وعدم قابليتها للتغيير- تحتمل التأويل والاختلاف وتغيير الحكم الاجتهادي المتعلق بها بتغير الأحوال والظروف والأعراف والأزمان.

وقد غير الصحابة، رضوان الله عليهم، بعض الأحكام عند تطبيقها في عهدهم، وهم أقرب الناس عهدًا بالنبي ﷺ؛ فقد قال عمر بن الخطاب ﷺ: "إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم". وأبطل بذلك سهم المؤلفة قلوبهم،[1] وهو نص جلي صريح في سورة التوبة ومصرف من مصارف الزكاة، وأوقف عمر نفسه قطع يد السارق في عام المجاعة، وقال "لولا أني أعلم أنكم تجيعونهم فيسرقون لقطعت أيديهم"،[2] وأمر بمنع توقيع العقوبات في الحرب لئلا يلحق من وقعت عليه العقوبة بالكفار، مرتدًا، فيكون عونًا على المسلمين أو عينًا عليهم[3] فعل عمر هذا مع أن الحديث الوارد في المسألة خاص بعقوبة السرقة وحدها، فعممه عمر ﷺ -غير وجلٍ ولا هياب- على العقوبات كافة.[4]

هذا كله، وعشرات بل مئات، من الاجتهادات التي جرت في الأصول الثابتة بالنص القرآني الصريح الواضح، جرت، لأن أولئك المجتهدين لم يخشوا من يقول: إنكم تهدمون الإسلام بصنيعكم هذا. كما نخاف نحن، ولم يكن هناك ملحدون وعلمانيون وأعداء متغربون حريصون على هدم الدين. إنما كان الصحابة يعملون من أجل ما يحقق المصلحة. فالنصوص الأصلية، القرآن والسنة، تحتمل التأويل والاختلاف وتغيير الحكم، أو تغيره، كما يقول الشيخ علي الخفيف، حسب اختلاف الزمان والمكان

---

[1] القرطبي، أحكام القرآن، ج٨، ص ١٧٨؛ ومحمد علي الصلابي، سيرة عمر بن الخطاب، دار المعرفة، بيروت ٢٠٠٥، ص ٢٦٣.

[2] المصدر السابق، ص٢٣٠؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج٣، ص١٠، الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٨.

[3] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، المصدر السابق، ص٦.

[4] الحديث المشار إليه هو قول رسول الله ﷺ: "لا تقطع الأيدي في الغزو" وهو حديث صحيح رواه الترمذي (١٤٩٠) والنسائي (٤٦١٠) وأبو داود (٤٤٠٨) عن بسر بن أرطاة ولفظ النسائي وأبي داود: "في السفر".

والظرف والعرف.[١] كما يقول إخواننا الشيعة الإمامية: حسب تغير الموضوعات.[٢]

ولنختر من هذه القيم بعض ما يظن ثباته المطلق لنتبين هل الأمر على هذا النحو أم لا؟ فأهم قيم الإسلام وأعلاها شأنًا هي التوحيد، الذي هو المقصود الأول من خلق الخلق، وبعثة الرسل، وإنزال الكتب، ليقرأ من شاء قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ، قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾(الأنعام:١٦١-١٦٤). هذه القيمة الثابتة قد تحتاج إلى تجديد وإلى اجتهاد.

فعندما تفشو في الناس البدع والخرافات، وعندما تعبد القبور أو الأشخاص عبادة ظاهرة أو باطنة، وعندما يقول ذوو الجاه والنفوذ والسلطان، ولو بلسان الحال وليس بلسان المقال، عندما يقول بعضهم أو كلهم أنا ربكم الأعلى، عندئذ يقتضي ذلك كله عملاً على إصلاح أصل التوحيد وتجديده وإعادة الناس إليه، لأن الإخلال به جاء من ذوي سلطان أو جاه أو نفوذ لا يمكن للناس أن يواجهوهم بأنفسهم، عندئذ يقتضي ذلك كله العمل على تجديد أصل التوحيد وإصلاح فهم الناس له ونفي الفساد الفكري والانحراف السلوكي عنه.

القيمة الثانية، التي جعلها القرآن الكريم أهم من الحياة، هي قيمة الحرية قال ربنا ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾(البقرة:١٩١) ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾(البقرة:٢١٧)؛ والفتنة هنا هي حمل الإنسان على تغيير معتقده. وصفه الله بأنها أكبر من القتل؛ فكانت الحرية أهم من الحياة. فعندما يقع القهر والاستبداد وحكم الفرد، وعندما تُهان كرامة الناس وتُسلب أموالهم تحت مسميات لا تُحصى، عندئذ تحتاج قيمة الحرية إلى تجديد ويحتاج التفكير في الحرية، من منظور إسلامي، إلى إحياء؛ هذا الإحياء هو بعث معنى الحرية، وبسط الشعور به بين الناس، وحثهم على نيل حقهم منه بعدم الاستكانة للظلم

---

[١] علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء، القاهرة، (د.ت)، ص ٢٥٧.

[٢] آية الله العظمى الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة، م ٣٩.

وعدم الخضوع للطغيان ففي الحديث أن: "سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله".[1]

ومن قيم الإسلام المهمة الاعتراف بالآخر وقد صرح القرآن الكريم في غير موضع بأن أهل الأديان الأخرى لهم دينهم وشعائرهم وعقائدهم، وأن الصالحين منهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾(البقرة:٦٢) و﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِؤُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾(المائدة:٦٩)، وفي سورة الحج أضاف الله ﷻ المجوس والذين أشركوا، لم يقتصر على اليهود والنصارى والصابئين ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(الحج:١٧) وسورة الحج من أواخر القرآن نزولاً كما نعلم.

هذه القيمة الثابتة تجد حدَّها في أن يلتزم غير المسلم بمثل ما يلتزم به المسلم من احترام دينه وشعائره ومقدساته، وينهدم بناء هذا الحد عندما تُهدر قيمة الاعتراف بالآخر فيُعتدى على المسلم من غير المسلم، بأن يهان دينه وقرآنه وعقيدته ويُسب رموزه وعلماؤه ومفكروه وأعلامه، عندئذ، تحتاج قيمة الاعتراف بالآخر إلى إصلاح وتجديد في صورة عدم السماح للمعتدي بمجاوزة الحد، وفي صورة: إيقافه عند حدود ما ينبغي عليه من احترام الإسلام والمسلمين في دار الإسلام، من أراد أن يهين الإسلام والمسلمين فعليه أن يغادر ديارهم.

ومن عجيب الأمور -في بلادنا في هذا الزمان- جرأةُ من يعترضُ على شخص سيرشحه حزبه لرئاسة الدولة لأنه -كما يقول هذا المعترض- لديه توجه إسلامي، فهو لا يزور الكنيسة يوم عيد القيامة(!) يريده أن يزور الكنيسة يوم عيد القيامة الذي من آمن به، من المسلمين كفر. ثم إن القول بأن لديه توجهًا إسلاميًا فلا يصلح للرئاسة، يُعدُّ

[1] رواه الحاكم في المستدرك (٤٩٤٧) عن جابر، وصححه، وعلَّم له السيوطي في الجامع الكبير بالصحة. وقال الذهبي عن أحد رواته (حفيد الصفار): لا يعرف.

عدوانًا على الإسلام وعقائده وأهله لا يجوز السكوت عنه، ويجب التنبيه عليه ويجب على المسلمين عدم القبول به.

فأعياد إخواننا الأقباط ليست مثل بعضها البعض؛ هناك عيد ميلاد المسيح وكلنا نؤمن به، لكن عيد القيامة يفترض صحة واقعة قتل عيسى ﷺ وصلبه، وهما باطلتان بنص القرآن الكريم ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾(النساء:١٥٧) فهو عيد لهم لا يجوز أن يؤمن به مسلم.

العدل، والشورى، والمساواة قيم عظيمة لم يحدد الله تبارك وتعالى لممارستها طريقًا معينة، بل ترك الله ﷻ، لنا أن نمارسها كما نشاء، كما ترك لنا تحديد كيفية مساءلة حكامنا إذا أخطأوا أو قصروا أو أساؤوا.

بالمرونة، التي ذكرت قليلاً جدًا من معالمها، تستوعبُ نظمُ الإسلام كل جديد في حياة الناس وتعطيهم حُكمًا تدل عليه ثوابت الشريعة بحسب اجتهاد المجتهدين في أزمانهم وأماكنهم، وبالثبات يستعصي المجتمعُ المسلمُ على عوامل التفكك والانهيار والفناء أو الذوبان في المجتمعات الأخرى.

هذه المرونة الهائلة في الاجتهاد، في القيم الأساسية التي لا تقبل تبديلاً ولا تغييرًا، تدل على أن الإصلاح والتجديد جائزان، وأحيانًا يكون أحدهما أو كلاهما واجبًا، في الأصول، وليس في الفروع وحدها. والعبء هنا يقع على أهل الاجتهاد في كل جيل ليوائموا بين أحكام الإسلام وبين مقتضيات العصر وحاجات أهله، فيحفظوا خلود الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ويحولونهما من شعارين جميلين إلى حقيقتين قائمتين في دنيا الناس.

والحمد لله رب العالمين.



التعقيب

د. محمد كمال الدين إمام[1]

ما أقوله عن بحث وكلمة الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا سيكون دائمًا شرحًا على متن، وليس أكثر من ذلك، خاصة أنه بعد رحيل شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي صار هو شيخي.

إن ربط أ.د. محمد سليم العوا قضية التجديد، قضية الأصول والفروع، قضية الثوابت والمتغيرات، بفكرة القطع والظن هو الذي يفضي إلى إيجاد نتيجة طبيعية ترتقي إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، ويمكنها أن تحل كثيرًا من مشكلات ربط الثوابت بالمتغيرات، هكذا على إطلاقها، فإن الثابت يظل مفهومه مرنا والمتغير يظل مفهومه فضفاضًا.

عملية الربط عملية أصولية دقيقة لأن القطعيات سواء كانت على مستوى العقل أو مستوى النقل لا تتعارض ولا تتناقض. فإذا ما تأكدنا من القطعية فقد وصلنا إلى الثابت، وإذا ما تأكدنا من الظنية فقد وصلنا إلى المتغير، وبالتالي لا تصبح المسألة مسألة أصول وفروع فكذلك -كما أشار الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا- كما أن هناك قطعيات في الأصول، هناك قطعيات في الفروع. فما كان من الأصول قطعيًا فهو ثابت، وما كان من الفروع قطعيًا فهو ثابت.

وبالتالي نوجد معيارًا دقيقًا لضبط النسق الأصولي الإسلامي وهو منضبط بقواعده من خلال ضبط فكرة الظن والقطع. ولعل الذي أثار كثيرًا من الجدل في العقل الإسلامي الحديث هو ما انتهى إليه الشاطبي حينما أراد أن يجعل أصول الفقه كلها قطعية. فعملية النظر إلى الأصول والفروع من منظور الشاطبي ربما أوحت إلى أن الثوابت والمتغيرات شيء، والأصول والفروع شيء آخر.

قضية أخرى، وهي الأحكام الشرعية، أي الأوامر التي تنزل من الله ﷻ، فهي قد

---

[1] أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة الإسكندرية.

ترتبط بأعيان وقد ترتبط بأوصاف، وهو ما درسناه في الدراسات العليا في مادة تسمى "التطابق" في النموذج الإجرامي. كل أمر ونهي سواء كان هذا الأمر وضعيًا أو دينيًا، عند نزوله من إطار التجريد إلى التحديد لا بد أن يتعين، ولا يمكن أن ينطبق النص التجريدي إلا إذا كانت الحياة الواقعية المتعينة هي الموصفة في النص التجريدي؛ ولذلك حينما ننظر إلى المؤلفة قلوبهم وعدم القطع في عام الرمادة وأمثال كثيرة مثلها، فإن الأمور هنا تتعلق بأوصاف وليس بأعيان. الأوصاف الموجودة في النص التجريدي لم يتيسر تحقيقها في أرض الواقع، فلا يمكن في الاجتهاد التنزيلي أو في فقه التنزيل أن يصبح هذا هو الحكم الذي ينطبق على هذه الواقعة.

وهناك أحكام كثيرة ترتبط بأوصاف. حينما يقول الله ﷻ في آية مصارف الزكاة ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا...﴾(التوبة:٦٠).

الفقير صفة؛ قد يكون فقيرًا اليوم وفي يوم غد يصبح من أغنى الأغنياء، وكذلك المسكين صفة، وكذلك التأليف صفة. وفي إطار هذا النسق الذي يربط الحكم في بعض الأحيان بأعيان، وفي بعض الأحيان بأوصاف، يصبح حل هذه المسألة ميسرًا للنسق القانوني وللنسق الشرعي على حد سواء.

أما بحث د. رضوان السيد فأهم القضايا الرئيسة الموجودة في ورقته أنها يمكن أن تنتمي إلى عالم الإدانات، يعني تفسير بالإدانة لكل الحركات الإصلاحية التي ظهرت في العالمين العربي والإسلامي في القرنين الأخيرين بداية من تجربة محمد علي، فقرأها على أنها تجربة ليس فيها أي بعد إسلامي، ليس فيها أي رؤية لتكوين دولة ترتبط فعلاً بأصول إسلامية وقرأها على هذا النحو قراءه وضعية، وألقى بها في مزبلة التاريخ -إن جاز هذا التعبير- وهذا ليس حقيقيًا.

فالمراسلات التي بعثها القناصل الأوروبيون إلى دولهم، تبين وجود البعد الإسلامي خلف هذه التجربة، فقد أُرسِل عشرون طالبًا من الأزهر ليتعلموا في أوروبا، وكتب أحد القناصل تقريرًا يقول إن هؤلاء الطلاب "يتوجهون إلى صياغة دولة عربية ذات جذور إسلامية، وهو ما يعد بداية التنبيه إلى هذه الحركة، والعلامة الكبير محمد شفيق غربال

في دراسته عن محمد علي أشار كثيرًا إلى هذه الأصول والجذور. وأعطى هذه البداية أستاذنا الكبير المستشار طارق البشري، وهو أعظم دارس لهذه المرحلة من مراحل تاريخنا القومي في مصر، دفقة كبيرة بفكره النير. تحتاج إذن هذه النقطة إلى مراجعة وهي نقطة محورية.

فيما يتعلق بتجربة الطهطاوي قرأ الطهطاوي قراءة جديدة وغريبة؛ لأن الطهطاوي بجذوره الأزهرية كان لديه مشروع استطاع به أن يؤثر على الآخرين. ولكن د. رضوان شطب مشروع الطهطاوي وتأثيراته، وجعله مجرد مدرس في المرحلة الابتدائية، كل ما أضافه مسائل تتعلق بالعملية التعليمية، وليست هذه قراءة منصفة للطهطاوي.

قرأ د. رضوان السيد "خير الدين التونسي" وقال إنه لا يعرف شيئًا في فقه الإسلام مع أن الرجل تربيته تربية دينية، وأنه اتكأ على فكرة المصالح والمقاصد ليمرر كل الأنظمة الأوروبية إلى داخل دائرة العالم الإسلامي.

ثم بعد ذلك قرأ السيد أحمد خان، وقال إنه حاول أن يكون في شبه القارة الهندية مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي، مع أن المقارنة والمساواة بين الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد خان، فيها فوارق كبيرة في النسق الفكري والآثار والدور والعلاقات وما تقوله الوثائق، ولكن د. رضوان قفز على كل هذه المسائل.

وأنا لا أدرى لماذا اختار هذه النماذج التي اتكأ عليهم العلمانيون جميعًا وقالوا إنها نماذج متغربة؟ ألم تكن هناك نماذج أخرى معاصرة لهذه النماذج على امتداد العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه تضيف إلى هذا البحث وتنير إعادة كتابة تاريخ هذه المرحلة التاريخية، تتكئ على الواقع الحقيقي ولا تستند إلى خواطر؟ هذا مجرد سؤال.

حينما بدأ يتكلم عن التيارات والسلطة شغلته قضية محورية، وهي أن الصراع على السلطة هو الصراع على الإسلام، كأن الجميع يتصارعون على السلطة: الدولة تتناحر على السلطة بكل فيالقها وجيوشها وحكامها، والإسلاميون يتناحرون على السلطة بكل تياراتهم وكل صورهم، وهذه هي القضية. ولو كانت القضية على هذا النحو لكانت كتابة تاريخنا العقلي الحديث مسألة سهلة وميسرة. لكن المسألة لم تكن على مثل هذه الثنائيات.

ومن خلال هذا المنظور قال إن الإسلاميين جميعًا أضروا إضرارًا بالغًا بالحركة الإسلامية والحركة القومية، فأصبح محمد عبده غير مؤثر، والأفغاني مجرد ثائر، حتى وصلنا إلى أن التجربة السودانية أدت إلى أن السودان قد تحول إلى شظايا، ومستقبله في يد المجهول، والتجربة الإيرانية أصبحت كذا... إلخ. وهي مواقف وليس استيعابًا. دائمًا العلم يبدأ من بالاستيعاب وليس المواقف. يبدأ د. رضوان من موقف وليس من الاستيعاب للقضية التي يطرحها لذلك رأيت عجبًا في هذه الصفحات المائة التي كتبها د. رضوان السيد.

ليس الأمر فقط على هذا النحو، فحتى التجارب الإسلامية التي نجحت ويمثل لها بتجربة ماليزيا في جنوب شرق آسيا عند مهاتير محمد، يرى أن النجاح فيها مصدره أن الرجل ركز على النهضة الاقتصادية والتحول التكنولوجي، وقال إن الرجل ليس عنده أي فكر، ولا يمكن أن يُنسب للتصور الإسلامي وليس لديه فكر يعمل به، وأن أفكاره بسيطة ومسطحة ومن الأفضل إهمالها. كأن المجتمع رجل أعمال يمكن أن يصبح غنيًا في لحظة، ويمكن أن يفلس في لحظة أخرى. المجتمع لا يمكن أن يتطور إلا من خلال تغيير فاعل وحقيقي لكافة أنساقه: الأنساق التعليمية التربوية والاقتصادية والسياسية، وهذا ربما مصدر غنى وثراء التجربة الماليزية، فقد حدثت فيها تحولات على مستوى شامل وليس على مستوى بسيط.

هذه الإدانات شملت حتى التيارات الإسلامية فهو لم ينفتح على أبوابها الدقيقة، حتى حركة الإخوان المسلمين -وقد حاول أن يفهمها ثم يدينها- فتصورها أنها تنفي الآخر في الداخل والخارج. مع أنه في عصر حسن البنا قرأت لصليب سامي في مذكراته وهو أحد أعمدة الأقباط وكان محاميًا شهيرًا وفقيهًا كبيرًا من فقهاء القانون، كتب كتابًا اسمه: "ذكريات"، ويقول فيه: "إني عندما نشرت مقالاً في الأهرام عن الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الخاص زارني في مكتبي الشيخ حسن البنا ومعه هيئة الإرشاد في جماعة الإخوان المسلمين وشكروني على هذا الفهم الدقيق للشريعة الإسلامية، وطلبوا مني أن أحضر إليهم لإقامة حفل تكريم عام لي". كتب هذا في

مذكراته في الصفحات الأخيرة. ويكتب ثلاثة سطور بعد ذلك ويقول: "وأن هذا الحادث أثر في نفسي تأثيرًا كبيرًا، خاصة وأنني قد استمعت إلى الرجل واتساع أفقه، وقدرته على الاستبصار بما يتم في دنيا الناس وأهمية الوطن عنده وأهمية المواطنة". والمذكرات منشورة وأنا أشير إليها فقط.

المناقشات

د. عبد الحميد مدكور (رئيس الجلسة):[1]

سؤال: هل يتم الإصلاح ويتحقق في ظل حكم فلسفة تقصير هنا وإسراف هناك، مع أنه من مبادئ الإصلاح حدوث توازن لتحقيقه؟ نريد التوازن ولا نريد عدم التوازن الذي يقع في مثل هذا الأمر..

سؤال: كثيرًا ما يُدعى بأن الإصلاح السياسي هو الإصلاح الحقيقي بينما مختلف أنواع الإصلاح الأخرى ما هي إلا أمور شكلية لا تمس الجوهر وهو السياسة، فهل هذا صحيح؟

إصلاح المجتمع ليس جزئيات؛ لأن كل جزئية تؤثر في الجزئيات الأخرى؛ لا يمكن أن تصلح الرأس وتهمل الجسد، أو أن تصلح الجسد وتهمل الرأس. لا بد أن يكون هناك تكامل في النظرة إلى الإصلاح. الإصلاح الشامل ينبغي أن يتناول كل الأمور، لكن تختلف نقطة البدء التي يبدأ منها هذا الإصلاح.

أ. مدحت ماهر [2]

اتفق مع د. إمام في جزئية أن ورقة د. رضوان بها قراءات مختزلة لكثير من مفكري وأعيان وأشخاص الفكر الإسلامي، لكن القول بالتفسير بالإدانة لكل الحركات والنماذج الإسلامية أرى أنه لم يكن بهذا الشكل. قرأت للدكتور رضوان قبل ذلك واختلفت معه كثيرًا في المنطلقات وثمار الأفكار، لكنني هنا على سبيل المثال لم أقرأ للدكتور رضوان عن محمد علي في هذا البحث. وأتفق أيضًا على أن الكلام عن الطهطاوي كان فيه اختزال.

---

[1] أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

[2] باحث في العلوم السياسية -المدير التنفيذي لمركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة، قام بعرض دراسة أ.د. رضوان السيد.

مشكلة الدكتور رضوان من وجهة نظري هي عدم وضوح معايير الوصف. فعند وصف الأفغاني أنه الإصلاحي الثائر فيجب توضيح معنى الإصلاح ومعنى الثورة؛ لأن د. رضوان يصف بن لادن أيضًا بالثائرية. والإصلاحية التي وصف بها محمد عبده قالها عن أيضًا عن سيد قطب، مما تسبب في بعض المشكلات.

نعم، قال د. رضوان إن التونسي لم يكن فقيها، وهذه حقيقة، وإنه لما أراد أن يلمس الفقه بشيء ما، عاد للشيخ محمد بيرم. وعاد عودة المثقف إلى بعض الكتابات للجويني والماوردي التي كانت قد اشتهرت كتبهما في عصره وعمل فاصلاً كبيرًا للشاطبي وعلاقة محمد عبده به.

فيما يتعلق بمسألة الإخوان المسلمين، هو فعلاً أخذها باختزال شديد، و لم يشر أبدًا إلى الشيخ حسن البنا وإلى جهوده رغم أنه تكلم عن الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات كثيرًا. وأوافق على القول بخلطه بين الصراع على السلطة والصراع على الإسلام.

بقية البحث المسائل فيه واضحة، وهي رغم الاختزال ورغم الاختصار أقرب إلى الوصف القريب من الواقع.

بقي لي سؤال للدكتور العوا عن مسألة ما قبل الاجتهاد والتجديد، أعتقد أن هناك شيئًا مسكوتًا عنه باعتباره حاضرًا في شخص د. العوا، وهي مسألة المنهج، فليس هناك خلاف في أن يكون ثمة اجتهاد وتجديد، ولكن بمَ سيكون الاجتهاد والتجديد؟

د. محمد سليم العوا

هناك عدد من الأسئلة عن اتحاد علماء المسلمين وما مشروعه الإصلاحي، وهذا له مظنتان أو موضعان يمكن أن يوجد فيهما إجابة عن هذه الأسئلة: الموضع الأول هو موقع الاتحاد على شبكة الإنترنت وفيه معظم أنشطة ومشروعات اتحاد علماء المسلمين. الموضع الثاني هو مقر الأمانة العامة في القاهرة، وقد أقامت هذه الأمانة برنامجًا هائلاً بعنوان: مشروع علماء المستقبل، دورته القادمة ستبدأ بعد أسابيع قليلة وكان فتحًا مهما لشباب العلماء. أرجو أن يستفيد منه دفعات أخرى من الشباب إن شاء الله. دورنا في الإصلاح أننا نحاول أن نكون الضمير الحي للأمة المسلمة والمرجعية

الشعبية بعيدًا عن كل أصحاب النفوذ. سؤال عن مدى جواز الاجتهاد في تحديد الأصل والفرع، هي نفسها مسألة ما الأصل وما الفرع، ما الثابت وما المتغير، هذه مسألة اجتهادية لأنه لم يقل نص إن ذلك أصل لا يمكن أن يتغير وأن هذا فرع يمكن أن يتغير. وكما قلت -وتنبه له أخي د. إمام- هناك فروع هي من الثوابت التي لا يمكن تغييرها. هذا أمر بالغ الأهمية والمسألة كلها اجتهادية.

والمثال الذي ذكره صاحب السؤال عن التطبيع مع الصهاينة، هناك من يقول إنه أصل وآخرون يقولون عنه إنه فرع. طبعًا وإلا ما احتجنا إلى التأكيد عليه وتكراره.

الأمر المتعلق بما قاله أخي د. عبد الحميد مدكور -وورد فيه بعض الأسئلة- عن الاجتهادات في قطع يد السارق في عام المجاعة وأثناء الحرب وسهم المؤلفة قلوبهم. نحن نسمي هذا في أصول الفقه تحقق المناط؛ يعني التعرف على مدى توافر الشروط الواجبة لتطبيق الحكم، وهذا اجتهاد في نص جزئي مفصل عندما اجتهد عمر ﷺ في تحقيق مناطه فوجده غير متوافر، وهو ما سماه أخي د. عبد الحميد بعدم توافر الشروط وهو كلام في غاية الصحة، ولا خلاف بيننا في ذلك. وهذا كلام نقوله منذ أكثر من ثلاثين عامًا ولازالت عنده حتى الآن. لم أقل إنه عطل الحدود، بل قلت أوقف الحدود لأن المناط لم يكن متحققًا.

سؤال: لمصلحة من يُضطهد حزب الوسط والحركات الإصلاحية والإخوان المسلمون؟

طبعًا هذا السؤال جوابه عند من يضطهدونهم. سؤال عن ولاية الأمة على نفسها كتصوير إسلامي شيعي لمسألة الديمقراطية.

ما قاله الشيخ مهدى شمس الدين عن ولاية الأمة على نفسها هي الترجمة الإسلامية الشيعية لفكرة الديمقراطية، وهي ترجمة صحيحة مقبولة في نظري إسلاميًا وسياسيًا، أيضًا سؤال العلمانية هي فصل الدين عن الدولة، والرسول يقول: أنتم أعلم بشئون دنياكم، لماذا يُحصر الإسلام فيما يُسمون بالإسلاميين، وكل الناس مسلمون؟ هناك كمية من المفاهيم التي تحتاج لإعادة مراجعة. إذا لم نراجع هذه المفاهيم لا يصير لهذا الكلام معنى، نراجع مفهوم العلمانية، ومفهوم الإسلامية، ومفهوم "أنتم أعلم بشئون

دنياكم" في أي مسألة، وهو موضوع طويل ليس سهلا. هل يجوز أن يكون في الدولة حزب على أساس ديني؟

في الدولة، نعم يصح، وفي الدولة الإسلامية يجب أن تكون كل الأحزاب لها أساس ديني، ولا يصح في الدولة الإسلامية وجود حزب كافر. لكن في الدولة المصرية، الدستور يمنع وجود أحزاب سياسية على أساس ديني، وهذه مسألة وضعية قد تتغير في المستقبل. لم تكن موجودة قبل ذلك ولن تدوم إلى الأبد.

هناك من يشير إلى أنني قلت إن الإصلاح الإسلامي تغير بعد ١١ سبتمبر. لم أقل أبدًا ذلك، فقد تعلمت من أستاذي الجليل المستشار البشري أن التاريخ الذي يهمنا هو ٧ أكتوبر ٢٠٠١ تاريخ غزو أفغانستان. ١١ سبتمبر يوم أمريكي ليس لنا علاقة به.

سؤال: يجب على الحركات الإصلاحية لكي تتواجد محليًا ودوليًا أن تتنازل عن بعض الأمور، فما الحدود والخطوط الحمر لهذه التنازلات؟ لا يجب أن تتنازل، ومن يتنازل لا يصير حركة إصلاحية أو حركة إسلامية أو حركة تجديدية. لا تنازلات عندنا، نحن على ما نحن عليه كما يقول العقاد:

وكنت جنين السجن تسعة أشهر وها أنذا في ساحة الخلد أولد

عداتي وصحبي لا اختلاف عليهم سيعهدني كل كما كان يعهد

ومن يتنازل ليس من تيار الإصلاح والتجديد والوسطية التي ندعو إليها.

د. عبد الحميد مدكور

هناك سؤال عجيب يقول: هل نحن دخلنا في إطار الدعوة إلى أفكار شخص بعينه من أجل أن نردد هذه الأفكار في المسالمة والتعايش ونحو ذلك؟ نحن نتحدث ونقدم فكرًا لأساتذة لهم مواقف وآراء معروفة، وهم يُدْلون بأفكارهم من وجهات نظرهم الخاصة وليسوا مكلفين بالدعاية لأحد أو لبيان أفكار أحد بذاته، ولكنه البحث العلمي ممن يتناولون هذه المسائل. فمن تقدموا بأفكارهم يقدمون علمًا واجتهادًا مبرهنًا ومؤصلاً، ورؤية ووجهة نظر، هم مسئولون عنها وقادرون على الدفاع عنها،

وليسوا دعاة لأحد ولا ضد أحد، ولكنهم يبحثون عن الحقيقة التي يجب أن تكون دأب الباحثين المسلمين، خصوصًا في هذا الموضوع المهم والخطير الذي يهم كل مسلم.

مداخلة من **د. محمد عمارة**

القول بأن الطهطاوي لم يكن مصلحًا إسلاميًا مردود عليه، فله رسالة شعرًا عنوانها: "القول السديد في الاجتهاد والتقليد". وهو ناقد للفلسفة الوضعية عندما قال عن الفلسفة الوضعية في أوروبا: "ولهم في الفلسفة حشوات ضلالية مخالفة لكل الكتب السماوية". كما أنه ناقد للقانون الوضعي، وله موقف ضد دخول القانون الوضعي ولو بشكل جزئي في المحاكم القنصلية في الموانئ. ودافع عن الشريعة الإسلامية، وقال: "إن بحر الشريعة الغراء لم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها"، وتحدث في هذا كلامًا كثيرًا. وكان الطهطاوي يعلق آماله على الأزهر ويستخدم كلمة العصابة أي العصبة في وصف رجال الأزهر وطلاب الأزهر وأنهم يدرسون العلوم المدنية مع العلوم الشرعية ليقوموا بالإصلاح.

فيما يتعلق بمحمد علي، عندما جاءت بعثة مونتريخ ودرست تجربة محمد علي كتبت تقريرًا قالت فيه إنه يعيد دولة الخلفاء الراشدين. القول بأن محمد عبده مات عام ١٩٠٥ قبل ظهور الحركات التي يسميها د. رضوان الإحيائية قول يجانبه الصواب. ففي كل أسر الأخوان المسلمين كان هناك ثلاثة كتب لا تتغير في الدراسة والتثقيف إلى أن مات حسن البنا: كتابا محمد عبده "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية" و"رسالة التوحيد"، وكتاب"طبائع الاستبداد" لعبد الرحمن الكواكبي. إذن محمد عبده لم يمت بظهور الحركات التي يسميها الإحيائية. وفي احتفالنا بمحمد عبده عام ٢٠٠٥، تحدث طالب من إندونيسيا يدرس في الأزهر وقال إن الجمعية المحمدية في إندونيسيا تسير على منهاج محمد عبده إلى الآن، أعضاؤها عددهم ٣٢ مليون عضو. وتعلمت الحركة الإصلاحية في شمال أفريقيا -البشير الإبراهيمي وابن باديس- من محمد عبده منهج الإصلاح الذي أعاد شمال أفريقيا إلى العروبة والإسلام. وكان البشير الإبراهيمي يقول إن خصومهم يقولون عنهم إنهم "تيمي عبداوي"؛ أي مع ابن تيمية ومحمد عبده. كما

أن حزب الاستقلال وعلال الفاسي امتداد لمدرسة محمد عبده. فمحمد عبده لم يمت سنة ١٩٠٥.

وفيما يتعلق بقول د. رضوان إن الأصولية فجرت العالم، لا بد أن نسأل: من الذي فجر من؟ من الذي غزا من؟ من الذي احتل من؟ من الذي يهيمن على من؟ من ينهب ثروات من؟ إذن لسنا نحن الذين فجرنا العالم.

وأقول مع د. العوا في الأخير إن تجديد الدين ليس تجاوز الدين ولكن الكشف عن جوهر الدين وعن حقيقة الدين بما في ذلك الأصول والفروع. قرأت ونشرت لابن تيمية قوله إن كل المسائل الأصولية التي اختلف فيها المسلمون لا يتوقف عليها شيء منها الإيمان بالإسلام، وإلا لكان الرسول ﷺ علمها للمسلمين. والرسول ﷺ هو القائل: "جددوا إيمانكم". جوهر الأصول هو الإيمان، لكن التجديد بمعنى الكشف عن الجوهر والحقيقة وليس بمعنى التجاوز.

مداخلة من البروفسور عبيدى (من أوغندا)[1]

في هذا المؤتمر وكثير من المؤتمرات الأخرى نرى مصطلحات تستخدم، مثل الإسلام المعتدل، الإسلام المحافظ، الإسلام المتطرف، لكن لا يوجد أكثر من إسلام، وإنما هناك إسلام واحد؛ الإسلام هو الإسلام، الذي أكرمنا به الله ﷻ وأرسل به رسوله الخاتم صلى الله عليه وعلى آله وسلم. المشكلة هي بخصوص فهمنا وتفسيرنا، المشكلة هي إصلاح المجتمع المسلم.

وكمثال ذُكر اسم السيد أحمد خان، وكان من أكبر المصلحين المسلمين في شبه القارة الهندية، عندما أراد أن يقيم جامعة من أكبر الجامعات في الهند، اجتمع قادة دينيين من مختلف الطوائف المسلمة وأصدروا فتوى بأنه كافر لأنه طلب منهم أن يتعلموا الإنجليزية! وأنه أراد أن ينشر التعليم العلماني. علينا أن ننظر كيف تغيروا بعد مائة سنة.

حولت تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات العالم إلى قرية صغيرة، ونحن المسلمين

[1] النص ترجمة لتفريغ ما قاله الضيف الأوغندي بالإنجليزية.

لا يمكن أن نهرب من تأثير العولمة. لن يستطيع أحد في عصرنا الحديث أن يعيش في عزلة عن بقية العالم، ولا يمكن أن نكون جزيرة معزولة. من المهم جدًا أن نعي ما سيترتب على العولمة، وتوجد نقطتان مهمتان بالنسبة للمجتمعات الإسلامية داخليًا وخارجيًا.

داخليًا علينا أن نقيم الوحدة بين المسلمين الذين يتبعون طوائف مختلفة، ولا يعنيني أي طائفة تنتمي إليها هذه المجموعة أو تلك؛ فهم جميعًا ينتمون إلى الإسلام، والأصول التي تجمعهم واحدة، ولا توجد خلافات بينهم في هذه الأصول.

خارجيًا، علينا كمجتمعات إسلامية أن نتعلم أن نعيش مع أتباع الديانات الأخرى. هذه هي الطريق الوحيدة للبقاء. وأعطى مثالاً من أوغندا -وفضيلة مفتي أوغندا معنا- فقد أقمنا مجلسًا ما بين الأديان يضم ممثلين للأديان الرئيسة في أوغندا، وهم يحلون المشاكل والخلافات، ولا توجد الآن خلافات بينهم. هناك تناغم بين أتباع الديانات المختلفة في أوغندا علينا أن نتعلم ذلك، وهذا هو الإصلاح.

د. محمد كمال إمام

أخي مدحت، الحديث في ورقة د. رضوان السيد عن محمد علي موجود في الصفحات ٣٠، ٣٢، ٣٣ من البحث.

هناك سؤال عن قضية فصل الدين والدولة في أوروبا وما يتعلق بذلك في الفكر الإسلامي؟

أشار د. رضوان السيد إلى قضية علي عبد الرازق إشارة سريعة في بحثه، وأعتقد أن التركيز على علي عبد الرازق في الحديث عن كتابة تاريخ الفكر غير مبرر، لأنه علينا أن نركز عليه وعلى الردود التي كتبت عليه، وعلى الكتاب المؤصل الذي أصدره الشيخ عبد الوهاب خلاف في النظم في توقيته وتجاهل كل ما كتبه علي عبد الرازق، بل في سنة عام ١٩١٧ أخرج مفتي القدس كتابًا في الموضوع عنوانه: "الأزاهير المضمومة فيما يتعلق بالحكومة". ثم يأتي البعض بكتاب مفرد تبرأ منه صاحبه ويُصنع حوله كثيرٌ من الغبار.



الجلسة الثانية:

الإصلاح والتجديد في النصف الثاني من القرن العشرين "نماذج ورؤى مقارنة"

الإصلاح: العلاج العقلي وصراع الوثنيات أو في عواقب الفوضى الروحية والعقلية

د. أبو يعرب المرزوقي[1]

تمهيد:

من المعلوم أن الإصلاح مسألة عملية بل هي ذروة المسائل العملية في الفعل الإنساني. ومع ذلك فليس هذا البعد هو ما يعنيني في هذه المحاولة. ما يعنيني ليس فعل الإصلاح في وجهه العملي كما يراه أصحاب العمل الإصلاحي المباشر، سواء كان ذلك في منظومة فكرية أو في فعل سياسي معين، بل الشروط التي تحدد نجاح العمل الإصلاحي أو فشله. أعني المسألة التالية: هل يمكن للإصلاح من حيث هو ذورة عملية أن ينحصر في وجهه العملي فيبقى حكرًا على أصحاب العمل الإصلاحي المباشر فكريًا كان أو سياسيًا أم إن كونه ذروة عملية يجعله بالضرورة في آن ذروة معرفة علمية بالفعل الإصلاحي وشروط النجاح والفشل فيه لكون المعرفة العلمية تعد شرط تحديد الغايات والوسائل والعلاقة بينهما في الاتجاهين ومن ثم فهي العمل على علم؟

فرضيتي هي أن ما يحصل في حركة الإصلاح العربية الإسلامية علته خلل يقبل

[1] مفكر وأستاذ فلسفة - متخصص في الفلسفة اليونانية-العربية - تونس.

الوصف المنطقي والخلقي والتاريخي والسياسي من منطلق هذا الفهم للعمل على علم. وذلك ما أريد تقديمه لحضراتكم آملا ألا نواصل الخلط الذي كثيرًا ما يقع الخلط بين الفكر النظري ومجرد التخمين الفكري كما يحصل عادة عند من يخلط بين الخيال العلمي الذي هو جوهر النظر والعلم الخيالي. والفرق بينهما كالفرق بين مجرد التخمين الأدبي للتغلب على حاجزي الزمان والمكان بالسجاد السحري في ألف ليلة وليلة وبين علم قوانين الطبيعة التي تمكن من إبداع وسائل الاتصال والمواصلات. وهو ما يفهمنا مفارقة القول الخلدوني المشهور بأن العلماء أبعد الناس عن السياسة رغم كونه كان يسعى لوضع علم السياسة ما يعني أنه أدرك طبيعة هذا الخلط ومن ثم التمييز بين الخيال العلمي في الإبداع العلمي والعلم الخيالي في الإبداع الأدبي.

وحتى نعالج هذه الإشكالية بهذا المنظور لا بد أولاً من وصف الحاصل في مجال الإصلاح الواقع، وواجب الحصول الذي يقتضيه مفهوم الإصلاح إذا كان عملاً على علم، حتى نؤسس لفرضية العمل في هذه المحاولة والقصد من ورائها. وقد اخترنا الاعتماد على منهجية المقارنة الداخلية بين خصائص تجاربنا أولاً والمقارنة الخارجية مع خصائص التجارب الأساسية في التاريخ القريب منها لإثبات هذه الفرضية.

ونحن نسعى بذلك إلى تحديد الوضع العربي الراهن بوصفه فوضى لعلها تكون خلاقة حتى وإن غلب عليها حاليًا الطابع الهدام عينة من الوضع الإسلامي الذي لا يختلف عنه كثيرًا. وقد استعملت هذا المصطلح لأن وضعنا الفوضوي غني عن المفهوم الأمريكي الذي لم يعد مذكورًا. وسيتضمن البحث تأملات فلسفية حول معاني الإصلاح في الفلسفة كما يقصها تاريخ المحاولات الإصلاحية وفي الدين كما يقصها القرآن الكريم حتى وإن كان ذلك مما يستهجنه الكثير من السامعين والقراء.

وبما أني لا أنوي مقارنة أعيان التجارب لتقويمها عينيا أو للمفاضلة بينها. فغرضي هو محاولة تحديد الصفات العامة المشتركة بين محاولات الإصلاح من حيث هي إصلاح، وذلك حتى يمكن فهم الحكم العام الذي يشملها سعيًا إلى تعليل صلتها بتحقيق غرضها إيجابًا وسلبًا مع تسليمي بغلبة الوجه السلبي، كما هو

بين من حال التخبط التي يعاني منها المسلمون.

والهدف الأساسي هو محاولة تعليل هذا التخبط بأزمة تتجاوز التصنيفات العادية التي تفسر الفشل في عمل من الأعمال بقصور جزئي يتعلق إما بإرادة الأشخاص الفاعلين أو بأخطائهم المنهجية أو بالعوائق الخارجية. فهذه الأزمة لكي نقربها تقبل المقارنة بما يحصل في مجال المعرفة قبل أن تصبح علمية وفي مجال العمل قبل أن يصبح مستندًا إلى المعرفة العلمية. وهذه الأزمة سأرمز إليها بنموذجين كلاهما عرف بالاستفهام الساخر:

أحدهما شعري ديني ويمثله إبراهيم الخليل عليه السلام.

والثاني علمي فلسفي ويمثله سقراط عليه التسليم.

ويجمع بين النموذجين المنهج القرآني (الجامع بين الصيغتين الإبراهيمية والسقراطية والمتجاوز لهما ويمكن أن نطلق عليه اسم النموذج المحمدي).

وهذه الأزمة لها أصل صريح في علم الكلام يسمى منهج قياس الغائب على الشاهد في منافاة صريحة لما يدعو إليه القرآن الكريم، أعني العكس تمامًا، أي قياس الشاهد على الغائب حتى يبقى العلم الإنساني مفتوحًا إلى الأبد، فلا يدعي أحد أنه قد قال الكلمة الأخيرة في أي موضوع لما فيه من بعد غيبي. والفرق بين هذين التصورين للعلاقة بين الشهادة والغيب هو عين الأزمة التي تعاني منها كل محاولات الإصلاح بحيث يصبح وصفها بكونها وثنيات وصفًا أمينًا: فهي ناتجة عن رد المثال الأعلى إلى أحد أعيانه لظنها علمها محيطًا ومن ثم فهي تضفي الإطلاق وتنفي صيرورة التقدم العلمي والاجتهاد الدائم.

إن المشروعات الإصلاحية التي تهمني لا تقدم العناية بما كتبه الأعلام المشار إليهم في ورقة الندوة بل هي تؤخره دون أن تهمله لتقدم عليه ما هو فاعل بحق في تاريخنا الحديث أعني المشروعات التي يعبر عنها أصناف النخب الخمسة المستولية على الفعل والمستبدة به (ومنها وثائق الأحزاب الحاكمة ومؤلفات الزعماء من جنس فلسفة الثورة والكتاب الأخضر وتوجيهات بورقيبة...إلخ).

المبحث الأول: حال الإصلاح بين الموجود والمنشود

فلنبدأ بوصف الموجود حتى لا يكون بحثنا من جنس ما يعيبه ابن خلدون على الفكر الفلسفي العربي الوسيط: مجرد كلام حول ما ينبغي أن يكون بدل البحث في قوانين الكائن. بحثنا يدور حول قوانين ما هو كائن، حتى وإن كان النموذج النظري الذي نعتمد عليه لا صلة له بما هو كائن -كالحال في طبائع النماذج النظرية- لكونه جهازًا نظريًا من جنس الهندام في فن العمارة: من طبيعة الهندام أنه يلقى جانبًا بمجرد الفراغ من تشييد البناء.

المسألة الأولى: المقصود بالإصلاح الحاصل:

ليست مشروعات الإصلاح الورقية هي التي تعنيني بل حركات الإصلاح الجارية فعليًا من قبل من بيدهم السلطة من المستبدين بها بشرعية القوة لا بقوة الشرعية أعني أني سأبحث في ما تقوم به الأنظمة الحاكمة والحركات المعارضة في الوطن العربي بصنفيها عينة من أمثالها في دار الإسلام:[1]

أفعال الإصلاح التي تقوم بها أنظمة حاكمة تسمي نفسها قومية وهي شبه علمانية. ولها فاعليتان: ١- سطحية الاضطراب الفوضوي للعنف الرمزي الناتج عن اليأس مما يجري في مستوى الفاعلية الرمزية أي في التربية والثقافة ٢- وعميقة لا يمكن الحكم عليها حاليًا، لكننا نعلم مجال فعلها ما هو: أعني التوق إلى إحياء الوعي الدنيوي العميق في النخب.

أقوال الإصلاح التي تقوم بها حركات معارضة تسمي نفسها إسلامية وهي شبه دينية. ولها كذلك فاعليتان: ١- سطحية هي الاضطراب الفوضوي للعنف المادي

---

(١) لن أجادل أحدًا في شرعية هذا التعيين، لذلك فأعتبره مجرد فرضية عمل، لكني شبه واثق من أن ما عليه الأمر في بلاد الإسلام، جلها إن لم يكن كلها، لا يختلف كثيرًا عما يجري في البلاد العربية. ولعل البعض يستثني ماليزيا ظنا منه أنها تختلف عن البلاد الإسلامية الأخرى. وهو استثناء لا أوافق عليه لعلتين: أولاهما مبدئية وهي أنه لا يمكن أن يكون الأمر مختلفًا من حيث المبدأ إلا إذا كانت الحجة هي خلو ماليزيا من تعقيدات الإسلام في البلاد العربية لبعدها الجغرافي والتاريخي عنها. لكن ذلك يعكس الأمر لأنه يجعلها دون الحال التي عليها العرب وليست فوقها. أما العلة الظرفية فهي لمعرفتي القريبة بهذا البلد. فهو أشبه بأي إمارة خليجية. أهلها الأصليون ليسوا العلة الأولى في ما يجري فيه بل غيرهم (الصينيون والهنود) ممن بيده آلة الإنتاج ولا حاجة للمزيد.

الناتج عن اليأس مما يجري في مستوى الفاعلية المادية أي في السياسة والاقتصاد ٢- وعميقة لا يمكن الحكم عليها حاليا لكننا نعلم مجال فعلها ما هو: أعني التوق إلى إحياء الوعي الديني العميق في عامة الشعب.

والفاعليتان المباشرتان تمثلان في ذروتهما المرضية بقايا الحرب الباردة التي حولتهما إلى حركتين جذريتين وظفهما الصراع بين القوتين الأعظمين وبصورة أدق الأنظمة العربية التابعة لهما على النحو التالي:

فالأصولية المفرطة ليست إلا تحولا حصل في أداة الأنظمة الدينية وحليفها الأمريكي خلال الحرب الباردة: وذروتها لا يمكن أن تتعين إلا في الإرهاب المادي لليأس من تغيير الواقع السياسي والاقتصادي.

والعلمانية المفرطة ليست إلا تحولا حصل في أداة الأنظمة القومية وحليفها السوفياتي خلال الحرب الباردة: وذروتها لا يمكن أن تتعين إلا في الإرهاب الرمزي لليأس من تغيير الواقع الثقافي والتربوي.

وذلك لأن الحركات الأولى أنشئت في الأصل لتكون أداة توظفها أمريكا ضد الاتحاد السوفياتي والأنظمة الحليفة معه. ثم تحولت ضدهما لما تخلت عنها أمريكا. والثانية أنشئت لتكون أداة يوظفها الاتحاد السوفياتي ضد أمريكا والأنظمة الحليفة معها. ولما سقط موظفها اضطرت للاحتماء بمن كانت تعارضه فانضمت إلى صفه في المعركة ضد الحصانة الروحية التي بقيت صامدة أمام الغزو الثقافي.

ثم أحيت أمريكا ومن يحالفها من الطائفيين بقايا الحرب التي بردت فجعلتها تصبح حارة بإحياء حزازات الماضي العقدية والإثنية: حرب الطائفيات العقدية (مسلم مسيحي، أو سني شيعي) والسلالية (عربي فارسي، أو عربي كردي، أو عربي أمازيعي، أو عربي زنجي).

والمعلوم أن مقارنة بسيطة بين الدفقة الأولى من الإصلاح وما يجري حاليًا من إصلاح تبين تردِّي الفكر الإصلاحي إلى ما يشبه الحلول السهلة المتمثلة في الاستجابة للحاجة الملحة بمحاكاة الحلول الجاهزة، سواء كانت مستوردة من ماضينا أو مما يُظن حاضر

الغرب، وهو في الحقيقة ماض لمجرد كونه قابلاً للمحاكاة (إذ لا بد أن يكون قد وقع حتى يكون قابلاً للمحاكاة وما وقع بعد ماض وليس حاضرًا فضلاً عن أن يكون مستقبلاً).

المسألة الثانية: توصيف الفكر الإصلاحي بأبعاده التالية:

١- التوصيف المنطقي: الخلاف بين مدارس الفكر الإصلاحي الحالية يدور حول المواقف من موضوع الإصلاح وليس حول العلم بمقوماته وحقائقه. ومن ثم جاء نفي كل إمكانية للوصول إلى فهوم مشتركة بين المتصارعين وأصبح الحوار بينها ممتنعًا.

٢- التوصيف الخلقي: الخلاف بينها يمكن اعتباره خلافًا بين من يرد مشكلات الإصلاح إلى مشكلة العلاقات الشرطية (علاقة غاية بوسيلة ومن ثم حسابات دنيوية خالصة) ومن يردها إلى مشكلة العلاقات القطعية (علاقة قيمة بسلوك ومن ثم حسابات أخروية خالصة). وبالتالي فلا وجود لأي فرصة للصلح بين الصفين وهو ما يقتضي الحرب الأهلية الدائمة.

٣- التوصيف التاريخي: الخلاف هو بين التحديث المحاكي للماضي الأجنبي والتأصيل المحاكي للماضي الذاتي. ومن ثم ففي الحالتين يغيب مفهوم إبداع المستقبل. ولما كانت المحاكاة في الحالتين حجابًا إيديولوجيا فإن ما يجري هو ترك الأمور تجري على الغارب عند كلا الفريقين والاكتفاء بالكلام على الحداثة والأصالة عندهما للتلهي عن العلاج الفعلي لمشاكل الإصلاح.

٤- التوصيف السياسي: يتنكر الخلاف حول إدارة الشأن العام إلى خلاف حول مقابلة زائفة بين الدولة الدينية والدولة المدنية. لكن العلمانيين يقلبون وظيفة الدين التحريرية إلى أداة تخدير للشعب والأصوليين يقلبون وظيفة الدولة المدنية التحريرية إلى أداة تخدير للشعب بما يضفونه على شكلها المتخلف من طابع مقدس لا يقره الإسلام.

والجامع بين الأمرين الأولين: هو المقابلة الزائفة بين العقل المزعوم والنقل الموهوم. والحلول المقترحة هي ما يسمى بالتوسط بين العقل والنقل، وهو حل مقيت يلغي العقل والنقل في آن بما يحدثه من مزاج هزيل بينهما: لإغفال طبيعة العلاقة بين الدنيا والدين أعني كونها من جنس العلاقة بين الدليل والمدلول أو بين الجسد والروح.

والجامع بين الأمرين الثانيين: هو المقابلة الزائفة بين الكونية والخصوصية والحلول المقترحة هي ما يسمى بالتوسط بين الخصوصية والكونية، وهو حل مقيت يلغي الخصوصية والكونية في آن بما يحدثه من مزاج هزيل بينهما: لإغفال طبيعة العلاقة بين الخصوصي والكوني، أعني كونها من جنس العلاقة بين العضو والوظيفة.

المسألة الثالثة: ما تقتضيه طبائع الأشياء:

لا بد لتحديد هذا النوع من الإصلاح أن ننطلق من الكلام على الناطقين باسم هذه المجالات أي النخب المسيطرة عليها وطبيعة وعيها بالعلاقة بين النظر والعمل بصرف النظر عن هذه الحجب المذهبية التي لا تغير من طبيعة الوجه المؤثر فعليا في الإصلاح، من حيث هو فعل يقبل التعريف بكونه عمل العمران على علم بقوانينه، ومن ثم فهو لا يتغير مهمًا تغيرت الإيديولوجيات. فكيف نحدد طبيعة هذا الإصلاح تحديدًا موجبًا يتعالى على المقابلات الإيديولوجية تمامًا كما نحدد العلاج لأي مرض بصرف النظر عن الإيديولوجيات المتعلقة بالمرض أو بما يشعر به المريض، حتى وإن كنا لا ننفي أن يكون لهذه العوامل بعض التأثير، وهو في الغالب تأثير نفسي بُعْده المحبط أكثر فاعلية من بُعْده المشجع.

لن يتسنى لنا ذلك إلا من خلال المقومات المؤسسية الخمسة التي يتقوم بها أي عمران بشري واجتماع إنساني وعلى رأسها النخب الفاعلة بواسطتها والناطقة باسمها:

نخبتا صورة العمران أي: ١- النخبة السياسية. ٢- والنخبة التربوية.

ونخبتا مادة العمران أي: ٣- النخبة الاقتصادية. ٤- والنخبة الثقافية.[1]

فنقارن الإصلاح الحاصل في هذه المؤسسات بالإصلاح واجب الحصول أعني ما يحصل عندما تصبح عملية الإصلاح العمراني ذاتية الحركة وليست عملاً لا يتحقق إلا بتدخل خارجي وتركيب الأعضاء أو استبدال قطع الغيار. ولعل هذا التعريف هو التصور الأقرب لمطابقة معنى الإصلاح الحقيقي.

---

[1] ما يغفل عنه الكثير هو أن مؤسسات المادة بوجهيها ونخبتيها هي المؤثر الأول وهي ذات بُعْد كوني بالجوهر حتى وإن بدت تابعة لمؤسسات الصورة.

٥- ثم النخبة اللامحددة أو المعين الدائم لتحدي النخب السالفة من النخب الخالفة دون فصل قبلي بين هذه الوظائف. وتلك هي المؤسسة الخامسة أعني الرأي العام أو التعبير العام الذي يمكن أن يكون مقياس شرعية الأنظمة الأربعة السابقة وتمسك الرأي العام الشعبي بها ومن ثم بالشرعية القائمة. ومن جنسها الرأي العام في ضمير كل فرد، من حيث دوره مثلاً في جعل خالد بن الوليد لا يستطيع أن ينقلب على عمر بن الخطاب لما عزله وجعل أي قائد عسكري في الغرب عاجزًا عن القيام بانقلاب: أعني قيم الأمة المجمع عليها إلا في حالات الفوضى والهرج والمرج الظرفية. وهذه الشرعية نوعان فضلاً عن كونها ذات تعيين:

مادي في مؤسسات التعبير عن الرأي العام التي لا يمكن أن يخلو منها مجتمع مهما كان بدائيا على الرغم من أنها صارت اليوم أكثر بروزا بفضل التقدم في المؤسسات الإعلامية.

ومعنوي هو ما يحصل في ضمير المواطنين من تقويم صامت في الغالب لكنه مثل الحمى الكامنة ينفجر أحيانًا فيكون ممثلاً بالهرج العمومي.

فالشرعية بالنسبة إلى صورة العمران بوجهيها أي التطابق بين الوجهين والدليل عليه يمكن اعتبارها بمصطلح أصول الفقه تحقيق حفظ مقصدي النفس والعقل: فإذا كانت صورة العمران أي السياسة والتربية محترمة للنفس والعقل فإن صورة العمران تكون عاملة بشروط الشرعية الممدة لها بالفاعلية القصوى.

والشرعية بالنسبة إلى مادة العمران بوجهيها أي التطابق بين الوجهين والدليل عليه بنفس المصطلح تحقيق حفظ مقصدي الملكية والكرامة: فإذا كانت مادة العمران أي الاقتصاد والثقافة محترمة للملكية والكرامة، فإن مادة العمران تعمل بشروط الشرعية الممدة لها بالفاعلية القصوى.

والشرعية الشاملة التي هي ما يعبر عن التناسق بين الشرعيات الأربع دليلها تحقيق حفظ مقصد الدين بنفس المصطلح أعني المعتقد الحر بوصفه حال القيم في أمة من الأمم أو خياراتها الوجودية. فيكون المعنى العميق للمقاصد إذا فُهمت على [illegible]

هو ما بينه ابن خلدون عندما اعتبرها محددة لمهام الفعل العمراني في علمه الجديد: فمقصد الدين أو جعل كل شيء في خدمة الإنسان الخليفة يتألف من المقاصد الأربع الأخرى الضامنة لهذه الشرعيات، المال للاقتصاد والكرامة للثقافة والنفس للسياسة والعقل للتربية.

والإصلاح لا يكون إصلاحًا إلا بهذه الشروط وهو بغيرها يكون إفسادًا. وبهذه المعاني يمكن القول بصورة جازمة لا لبس فيها: حركة الإصلاح الحالية نكصت ليس بالقياس إلى الدفقة الأولى عند نزول القرآن ولا حتى بالقياس إلى ما ولاها من لحظات استفاقة في التاريخ الإسلامي ممثلة بما يسمى بالمجدد على رأس القرن قبل عصر الانحطاط بل حتى بالقياس إلى بداية النهضة في القرن التاسع عشر.

المبحث الثاني: نموذج نظري لتوصيف محاولات الإصلاح

إن مشكل المشاكل في فهم نظريات الإصلاح[1] ومشاريعه ليس مصدره الإصلاح ذاته بل طبيعة صلته بالفعل العمراني.[2] فكل تصور إصلاحي يتحدد بمقتضى تصور فعل

---

[1] يمكن تعريف مفهوم الإصلاح بصورة فلسفية نسقية لها الكثير من المؤيدات القرآنية والتاريخية عند جل الأمم التي كان لها دور في التاريخ الكوني المعلوم: فالإصلاح هو بالأساس صلح في ذات الإنسان وجوديًا بين العقل والإيمان، وهو معرفيًا الصلح بين النظرية والتجربة، وجماليًا بين الطبيعي والخلقي وسياسيًا بين القوة والشرعية. لماذا فشل إصلاح الغزالي مثلاً؟

١ - الصلح بين الظاهر والباطن الشخصي: إحياء علوم الدين أو فضائح الظاهرية لأن البديل من التوظيف الذي جعل الدين ينفصل عن عمل التاريخ لم يكن إلا إطلاقه بتأسيس اللامبالاة بالأمر الواقع.

٢- الصلح بين الظاهر والباطن الجمعي: فضائح الباطنية أو إحياء أعمال الدين لأن البديل من التوظيف الذي جعل الدين ينحصر في عمل التاريخ لم يكن إلا بإطلاقه بتأسيس الموقف القابل للأمر الواقع.

مثالان مفيدان: الفاعلية الرمزية الحقيقية (ألمانيا والولايات المتحدة غربًا، واليابان والصين شرقًا) والفاعلية الرمزية الخادعة والفاعلية المادية الحقيقية والفاعلية المادية الخادعة. في الحاضر: توحيد أوروبا ودور النخب ذات السلطان على الفاعليات الخمس: مقومي صورة العمران ومقومي مادته، والأصل في ذلك كله الفكر المتعلق بنظريات الوجود أصلاً للقيم الخمس.

[2] إنه الموضوع الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون وكان عدم وضعه علة الهوة المعرفية الفاصلة بين العلوم النظرية والعلوم العملية في الفلسفة القديمة والوسيطة قبل تأليف المقدمة. وقد بين ابن خلدون مقومات هذا الفعل وكيف يجعل التاريخ ينتقل من منزلة الفن الأدبي إلى منزلة العلم الفلسفي. ولفاعليته مستويان:

- مستوى يتحدد خاصة بالتساكن من أجل سد الحاجات المادية ويغلب علية الوجه المادي الاقتصادي أعني استمداد معين الحياة من الطبيعة

- والتساكن من أجل الأنس بالعشر لسد الحاجات الروحية ويغلب عليه الوجه الرمزي الثقافي أعني استمداد

التعمير الإنساني (استعمار الأرض والتنافس على إرثها بما يطابق شروط الاستخلاف فيها وقيمه أو بما ينافيها) طبيعته وآلياته وشروط صحته ومرضه ومقومات حياته وموته. لذلك كانت فلسفة الإصلاح دائمًا مشروطة بفلسفة التاريخ وفلسفة الوجود. وليس يمكن أن نثبت لأمة فعلاً إصلاحيا حقيقيا يعد ثورة في تاريخ البشرية قبل الوعي الصريح بهما ووضع علامة كونية في تاريخهما، لا تقتصر على تلك الأمة بل تشمل البشرية كلها:[1] أولاهما تحدد آليات صنع التاريخ، والثانية تحدد طبيعة الفاعلية فيه.

ولهذه العلة رأينا أن ننطلق في هذه المحاولة من تصنيف ضروب الإصلاح بصورة النمذجة النظرية، عَلّنا بذلك نصل إلى سبل تساعد على تحليل طبيعة الأزمة التي يعاني منها فكرنا الإصلاحي الذي تبدو نتائجه كارثية في كل مستويات وجودنا التاريخي الحالي. سنبني النموذج بصورة مبسطة على النحو التالي. فلنفرض البنية النظرية البسيطة التالية. نميز أولا بين:

١- نوعين بسيطين من الإصلاح ليس من العسير بيان الإجماع على أنهما لا ينطبقان على الإصلاح من حيث هو فعل شامل يعالج قضايا العمران العامة.

أ- الصنف البسيط الأول (ولنسمه الإصلاح الصناعي) هو صنف إصلاح الأجهزة

معاني الحياة من الاجتماع. ولهذه العلة سمى علمه باسم مضاعف: فهو علم العمران البشري (التساكن من أجل سد الحاجات المادية) والاجتماع الإنساني (التساكن من أجل الأنس بالعشير).

ولما كان كلا التساكنين مقتضيًا نظامًا يساعد على تحقيق الغرضين بطريقتين: إحداهما تنظيم الفعلين (سد الحاجات المادية والروحية) ومنع العدوان بين المشاركين فيهما بعضهم على البعض (الأمن الداخلي والخارجي)، بات من الضروري أن تكون السياسة شرطًا في الفعل العمراني ولها وجهان هما التنظيم المادي للعمل وللأمن. لكن هذا التنظيم لا يمكن أن يكون ذا تأثير إذا اقتصر على وجهه المادي. لذلك لا بد للدولة -التي هي سلطة مادية بالأساس من سند معنوي يضفي عليها البعد المعنوي، وهو دور التربية أو السلطة الروحية التي هي بالأساس خلقية. وبذلك يصبح لفعل العمران خمسة أبعاد، اثنان يمثلان صورته (الدولة والتربية)، واثنان يمثلان مادته (الاقتصاد والثقافة)، والأصل فيها جميعًا حيث تتطابق الصورة والمادة، هو بالأساس المعتقدات العامة وهي بالأساس دينية.

[1] وبهذا المعنى فإنه يحق لنا أن نقول إن المسلمين قد شرعوا في إدراك معنى الإصلاح باستقراء معانيه القرآنية. لكن الوعي بمفهومه الحقيقي يبقى غائمًا ما لم يتنقل الفكر من مدلوله المقصور على الوجه الديني منه إلى مدلوله الذي يضيف وجهه العلمي. ولم يتحقق ذلك إلا بالتدريج ولعله قد وصل الذروة عندما وضعت أسس فلسفة الوجود وفلسفة التاريخ المستندتين إلى القرآن الكريم والمستقلتين عن مجرد المحاكاة لضربيهما اليوناني. وقد حصل ذلك حسب رأيي في غاية الفلسفة العربية الوسيطة خلال القرن الثامن للهجرة في سعي ابن تيمية لتجاوز ما بعد الطبيعة الأرسطية وسعي ابن خلدون لتجاوز ما بعد التاريخ الأفلاطوني.

الصناعية المعطوبة حيث يكون الإصلاح فعلاً خارجيًا ليس للآلة المعطوبة فيه دور بل هي تتلقاه تلقي المنفعل: كإصلاح سيارة معطوبة مثلاً.

ب- الصنف البسيط الثاني (ولنسمه الإصلاح العضوي) هو صنف علاج عضو كائن حي أصيب بمرض أو بجرح حيث يكون الإصلاح عملية عضوية: كالشفاء التلقائي أو الاندمال الذاتي مثلاً.

٢- ونوعين مركبين من الصنفين البسيطين، وكلاهما يراوح بين الانطباق السوي فيكون إصلاحًا بحق والانطباق المرضي فيكون اسمه إصلاحًا وهو في الحقيقة إفساد، سواء كان مقصودًا أو غير مقصود.

أ- الصنف المركب الأول (ولنسمه الإصلاح العمراني ذا النموذج الصناعي) صنف مزدوج الطبيعة لأنه يمكن أن يكون سويًا ويمكن أن ينحط إلى التصور الآلي للإصلاح فيصبح موقفًا إصلاحيًا يعامل العمران الإنساني بمنطق الصنف الأول. وهو ما يمكن أن نعتبره ممثلاً للموقفين اللذين سادًا خلال عصر النهضة العربية الإسلامية أعني العلماني والأصلاني في الحكم والمعارضة، حيث يعامل العمران الإسلامي معاملة الجهاز المعطوب الذي تبدل فيه القطع مثلما يحصل للسيارة المعطوبة باستيراد قطع الغيار إما من الماضي الغربي أو من الماضي العربي.

ب- الصنف المركب الثاني (ولنسمه الإصلاح العمراني ذا النموذج العضوي) هو صنف مزدوج كذلك لأنه يمكن أن يكون سويًا ويمكن أن ينحط إلى التصور العضوي للإصلاح فيصبح عندما ينحط موقفًا إصلاحيًا يعامل العمران الإنساني بمنطق الصنف الثاني، وهو ما يمكن أن نعتبره ممثلاً للموقفين اللذين سادًا خلال عصر الانحطاط، حيث يترك العمران الإسلامي لمسار شبه عضوي يخلو من العودة على الذات استسلامًا إما للحتمية الطبيعية فلسفيًا أو للقضاء والقدر دينيًا.

٣- الجنس الذي يتضمن الأصل لا نعلم طبيعته ما هي، ويتهدده دائمًا التحول اليسير إلى أحد هذه الأصناف الأربعة المتفرعة عنه أو إلى مجموعة منها بعضها أو كلها. وهو عين ما يجري من محاولات الإصلاح الذاتي في العمران البشري عامة بل

هو عين الفاعلية العمرانية المتردد بين هذه الأصناف دون أن ترد إلى أي منها. ولعل نظرية المجدد على رأس القرن محاولة ترمز إليه باعتباره حصيلة كيفية لمسار كمي مؤلف من حصائل ما ينتج عن التردد بين العناصر الأربعة السابقة.

ورغم أنه يعسر التحديد الإيجابي لخصائص الانطباق السوي في الصنفين المركبين والذي هو الإصلاح الحقيقي فإننا نستطيع بيسر أن نحدد الانطباق المرضي الذي يجعل الإصلاح إفسادا بما يعتمد عليه من رد لطبيعة الفاعلية العمرانية إلى ما يتنافى مع حقيقتها. فالانطباق المرضي لكلا هذين النوعين المركبين هو رد فاعلية العمران إلى الفاعلية الصناعية (يرد العمران إلى مجرد جهاز آلي ويتعامل معه بهذه الصفة)،[1] أو الفاعلية العضوية (يرد العمران إلى مجرد ظاهرة حية ويتعامل معه بهذه الصفة)،[2] وكلاهما يمثل انحطاط الفاعلية العمرانية إما بالخمود العضوي، كما حدث في ما نسميه بعصر الانحطاط من تاريخنا، أو بالركام الصناعي الميت كما نراه يحدث في ما نسميه بالتحديث الحالي في جل بلاد العرب.

أما الجنس الذي يتضمن أصل أصناف الإصلاح جميعًا فهو مجهول الطبيعة لكونه عين منظومة العوامل الفاعلة في العمران أو الفاعلية التاريخية التي تمثل حصانة حضارة من الحضارات والتي تبقى من الغيب الذي لا يمكن تحديد طبيعته الحقيقية تحديدًا نهائيًا، كما تفعل الإيديولوجيات التي تعتمد عليها مدارس الإصلاح كلها.[3] وما يعنينا بصورة خاصة هو النوعان المركبان وبصورة أدق فإن ما يعنينا منهما هو شكلهما المنحط بالنكوص إلى النوعين البسيطين أعني التصور الآلي والتصور العضوي. وهما يحصلان بمنطقين:

---

[1] من هنا مثلاً غلبة العلاج الأمني، أعني العلاج الذي يعامل فيه الإنسان بوصفه بدنا آليًا أفضل طرق التعامل معه التعذيب والسجن بل القتل حتى يكون بحق جثة هامدة لا يبقى فيها إلا الوجه الآلي المادي. كل المشكلات ترد إلى مشكلات العلاج الأمني بدل العلاج السياسي والتربوي.

[2] من هنا مثلاً غلبة الآليات العضوية في التداول: التوريث والانقلاب الذي يصفي فيه اللاحق السابق بدنيا والحكم مدى الحياة.

[3] فالإطلاق الذي يستند إليه العنف والتعصب علته الضمنية هي الظن بأن التصورات الإيديولوجية علم بل وعلم محيط يخول لصاحبه أن يفرض رأيه على غيره وأن يجبره على القول به بما في ذلك حق محاربة المقاصد التي أشرنا إليها باعتبارها أسس كل شرعية، ومن ثم شرط الفاعلية الإصلاحية في فعل المؤسسات والنخب.

منطق التصور الذي يرى أصحابه الإصلاح علاجًا ظرفيًا سواء كان آليًا أو عضويًا يقوم به بعض الأفراد في جماعة معينة يطلق عليهم عادة اسم المصلحين لما طرأ على نظام أجهزة مجتمعهم من خلل يهدف إلى استرداد ما يتصورونه الحال السوية.

ومنطق التصور الذي يرى أصحابه الإصلاح فعلاً ملازمًا للقيام العمراني بصورة دائمة لأنه عين فعل الحصانة البنيوية التي تلازم العمران الإنساني من حيث هو عين فعل حياة التاريخ الإنساني المتميزة عن حياة التاريخ الطبيعي بمقومات تمثل فاعلية، ذاتية تتضمن القدرة على إبداع ما يجعل العمران يتطور تطورًا يمكنه من أن يبقى ذا فاعلية هي شرط بقائه التاريخي الذاتي وشرط إسهامه في التاريخ الكوني.

وبهذه الخاصية التي تضاعف فعل العمران من حيث هو دائم العودة على ذاته لتحصينها ليس بإصلاح الأعطاب فحسب بل كذلك بالاستعداد لكل الطوارئ، وبها خاصة يتميز التاريخ الحضاري عن التاريخ الطبيعي: مبدأ التطور بالعمل على علم بقوانين المعمول. فغير البشر من الحيوانات لها تاريخ طبيعي لا غير: أي إن ما يجري فيها يكون بمنطق الضرورة العضوية التي تتضمن آليات التكيف بالانتخاب الطبيعي مثلاً. لكن البشر لهم بالإضافة إلى آليات التاريخ الطبيعي آليات تاريخ حضاري مشروطة بعودة فاعليته الدائمة على ذاته ليستكمل ما لا توفره له آليات تاريخه الطبيعي: أي إن ما يجري فيهم لا يكفي فيه منطق الضرورة العضوية بل لا بد كذلك من منطق الاختيار والروية مثلاً.

ومعنى ذلك أن للإنسان ضربين من آليات التكيف، أولاهما تنتسب إلى التاريخ الطبيعي الخاضع للضرورة الطبيعية، والثانية تنتسب إلى التاريخ الحضاري الخاضع للحرية الخلقية. وقد وصف ابن تيمية هذين المنطقين ليحرر إرادة المسلمين من الاستسلام للجبرية الصوفية والفلسفية بأن سمى الأولى مجال الربوبية والمشيئة، والثانية بمجال الألوهية والإرادة: والإصلاح يتعلق بهذه الأخيرة خاصة دون أن يستثني الأولى بما في ذلك من منطلق المنطق القرآني لأن الإنسان بالعلم يمكن أن يتدخل في الضرورة الطبيعية ليحولها وهو معنى كونها سخرت له وكونه استخلف فيها:

وبين أن النوع الأول رد فعل طارئ على عمل الظاهرة الاجتماعية من خارجها ويقبل المقارنة عند انحطاطه مع العلاج التقني: المصلح هنا تقني يصلح جهازًا عاطلاً.

لكن النوع الثاني فعل ذاتي لعمل الظاهرة الاجتماعية نفسها ويقبل المقارنة عندما يكون سويًا مع العلاج الطبي السوي الذي يفعل مقومات الصحة والحصانة الذاتية للكائن للإبقاء على فاعليتها التطورية، فيكون المصلح هنا طبيبًا لا يتدخل في جهاز عاطل بل بفعل كائن حي ليصلح ذاته بشرط علمه بقوانينه.

وهكذا فالإصلاح في الحالة الأولى علاج ظرفي فني لعطل يظن طارئًا بصورة عرضية فلا يعتمد على آليات المقاومة الذاتية للمرض الملازم للصحة أو لعوامل الموت الملازمة لعوامل الحياة في كل كائن حي، كالحال في الإصلاح بمعناه الثاني. أما في الحالة الثانية فالإصلاح بنيوي خلقي يفعِّل ما في الكائن الحي البشري من قدرة على التكيف الذاتي المقاوم بآليات الإصلاح الذاتي لعلل الموت فيه، ويكون فيه المصلح من جنس الطبيب العالم بشروط الصحة الإنسانية.

ويمكن أن نطلق على هذا النوع الثاني اسم الإصلاح البنيوي الدائم وهو يختلف تمامًا عن الإصلاح الظرفي أو الطارئ. وبين أن الفرق الأساسي بين النوعين هو من جنس الفرق بين التعامل مع الجهاز الآلي الصناعي والتعامل مع الكائن الحي البشري مع اشتراكهما في شرط التعامل للعمل على علم أعني العلم بقوانين الجهاز الآلي وبقوانين الكائن الحي البشري.

فالنوع الأول من الإصلاح يتعامل مع العمران وكأنه جهاز صناعي يتم إصلاحه عندما يصيبه عطب ومن ثم فهو رد فعل لاحق وخارجي لحصول العطب، وليس فعلاً متقدمًا عليه بوصفه الاستعداد الدائم نظير جهاز المقاومة في الكائنات الحية، السيارة المعطوبة لا تصلح نفسها وليس فيها جهاز مقاومة لا واع ولا غير واع. فتكون محاولات الإصلاح التي هذا نوعها عمليات متوالية بتقطع كلما حصل عطب وقع الإصلاح بتدخلات من خارج الجهاز الصناعي نفسه. ولذلك فهي تقبل العلاج بما يسمى قطع الغيار كما نراه يحصل اليوم من استيراد للمؤسسات والقوانين والممارسات

وأنماط الحياة بدائل عند من يعد الهم الأساسي تهديم الموجود واستيراد المنشود بدل تكوين شروط إبداعه، نزيل القطعة التي نتصورها معطوبة ونضع بدلها قطعة أخرى مستوردة نتصورها سليمة فيكون الأمر من جنس تركيب الأعضاء باستيراد قطع الغيار لأن ما نتعامل معه ليس سيارة معطوبة بل هو حضارة مريضة لم نفعِّل حصانتها الذاتية المبدعة للحياة دون الاقتصار على مقاومة المرض. لذلك يحصل الرفض.

أما النوع الثاني من الإصلاح فالعمران فيه ليس جهازًا صناعيًا يصيبه العطب أحيانًا ويكون سويًا أحيانًا أخرى بل هو كائن حي معرض للمرض من حيث هو حي وصحته هي ما فيه من جهاز مناعة ومقاومة فاعلة وليست مجرد رد فعل إلا في الظاهر.

وليس من شك في أن التصورين يقبلان العمل معا بل إن العمران البشري لا يخلو من تلازمهما حتى وإن كانت الحالة السوية هي التي يغلب عليها التصور الثاني والحالة المرضية هي التي يغلب عليها التصور الأول:

والمعلوم أن تعامل أصحاب العمل المباشر يغلب عليهم طريقة الفنيين الذين يصلحون عطلا طارئا بسبب ما يتميز به فعلهم من عجلة وراهنية مباشرة.

لكن الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة لا يمكنه أن يرضى بذلك ليس لمجرد كونه فعلاً غير مباشر فحسب بل لأن الفعل عنده لا يكون إلا عملاً على علم، ومن ثم فلا بد فيه من العلم بقوانين الأشياء حتى يتمكن من جعلها تعمل بذاتها فيكون تدخله من جنس تدخل الطبيب لا من جنس تدخل الفني.

ويقتضي هذا التميز أن نوصِّف حركات الإصلاح خلال النصف الثاني من القرن العشرين الذي يعنينًا في هذه المحاولة بمميزاتها الداخلية والخارجية لاستخرج المقصود بها وتحديد ما علينا فهمه بمقارنة فكره منها ومن ثم تحديد خصائص الإصلاح في العالم الإسلامي. ويتقدم على ذلك تحديد طبيعة السياق أو نظام الظروف التي حصلت فيها أفعال الإصلاح والعلل التي جعلتها يغلب عليها النوع الصناعي بدل النوع العضوي إن صح التعبير. فالسياق ينقسم إلى بعدين محددين أحدهما يصف المنفعل الذي يراد إصلاحه والثاني يصف الفاعل الذي يعتبر علة العطب المراد إصلاحه:

١- سياق المحدد الداخلي أو سياق المنفعل: بداية هذا السياق هي ما يمكن أن يوصف بكونه الشروع في مقاومة الاستعمار المباشر للإمبراطوريتين اللتين قضت عليهما الحرب العالمية الثانية (الفرنسية والإنجليزية خاصة) والوقوع في الاستعمار غير المباشر للإمبراطورتين اللتين ورثتاهما (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي قبل أفوله) ونهاية هذا السياق هي نهاية الحرب الباردة وعودة الاستعمار المباشر ولكن ببعدين أعمق:

الاستعمار السياسي (أنظمة الحكم) والاستعمار التربوي (أنظمة التربية).

الاستعمار الاقتصادي (نظام الإنتاج المادي) والاستعمار الثقافي (نظام الإنتاج الرمزي).

٢- سياق المحدد الخارجي أو سياق الفاعل: بداية هذا السياق هي الانتقال من الاستعمار الأوروبي القاري أو الفاعل الأصلي إلى استعمار فكرى لثورتي أوروبا الفكريتين أو الفاعل المشتق:

(أي الولايات المتحدة؛ مستعمرة ثورة الإصلاح الديني والروحي في أوروبا الحديثة، وكذلك الاتحاد السوفييتي؛ مستعمرة ثورة الماركسية أو الإصلاح السياسي والمادي في أوروبا الحديثة).

ونهاية هذا السياق هي الاستعمار المطلق أعني العولمة مع ما يصحبها من محاولات يستعد بها قطبًا الغرب الحاليين أي أوروبا الموحدة والولايات المتحدة لقطبي الشرق المقبلين أي الهند والصين. فأين نحن في كل ذلك؟ هل نتعامل مع وضعنا تعامل الطبيب الذي يفعِّل جهاز المناعة بمعنييه أي المقاوم للمرض والمبدع لشكل الحياة القادرة على تحقيق شروط الصحة المقبلة؟ أي معنى يمكن أن نعطيه لمفهوم الإصلاح في هذه الحالة؟ الجواب لا يكون من دون عملية استقراء لتاريخ حركات الإصلاح لتحديد الكلي المشترك بينها جميعًا بوصفه عين طبيعة الإصلاح.

المبحث الثالث: فرضية العمل والقصد من وراء المحاولة

فلنحاول الجواب عن السؤال الأساسي في إشكاليتنا: ما الذي جعل فكر الإصلاح

ينكص من المفهوم المبدع لمعنى السلف الذي بدأ حركة تحرر من التقليد (بوحي من ابن تيمية وابن خلدون) إلى المفهوم المقلد الذي انتهى عبودية لوثنيتين، وثنية الماضي الأهلي ووثنية الماضي الأجنبي (عند الأصولية والعلمانية)؟

في مستوى النظر والإبداع الرمزي: في الساحة الثقافية والتربوية.

في مستوى العمل والفعل التاريخي: الساحة السياسية والاقتصادية.

فرضية العمل التي نعتمدها في هذا البحث ذات فرعين:

الفرع الأول يتعلق بما عليه الأمر في فعل الإصلاح:

فالنكوص إلى القومية والدولة القطرية علته محاكاة ما حصل في أوروبا نهاية عصر النهضة التي أنهت أوروبا ذات الوحدة اللاتينية المسيحية أعني العمليتين اللتين مزقتا نسيج الأمة وكل مقومات وحدتها. ذلك أنه بخلاف ما حصل في أوروبا أصبح هذان الأمران عائقي كل نهوض ممكن ليس بسبب حصولهما بل بسبب الاستمرار عليهما تقليدًا لما أصبح منافيًا لمحددات الظرف في التنافس بين الأمم أو حيلولة دونه للظن بأن الوحدة الإسلامية تستوجب حتما أن تكون من جنس ما كانت وبنفس الشعارات التي لم تعد محركة للتاريخ بدل إبداع ما يحرك التاريخ ليحقق نفس الغايات.

إن أوروبا التي تحاكيها قومياتنا ودولنا القطرية لم يعد لها وجود منذ أمد طويل بل هي تجاوزت ما تحاكيه حركات الإصلاح عندنا لفهمها مقتضيات الظرف العالمي وتسعى إلى بناء الوحدة المماثلة للإمبراطورية الرومانية فعليا منذ الحرب العالمية الثانية في مستوى الواقع المادي ورمزيًا منذ عصر التنوير في مستوى الواقع الرمزي علمًا وأننا بهذا الصنيع قد قضينا على ما كان تجاوزًا له منذ نزول القرآن ونشأة الدولة الإسلامية متعددة الشعوب والقبائل المتعارفة.

الفرع الثاني يتعلق بمفهوم الإصلاح المنشود المفقود في ما يجري.

لعل الاعتماد على منهج العلاج التاريخي ومنهج العلاج البنيوي في آن قد يمكن من العلاج الهاديء الرصين. فهذا النكوص بوجهيه العلماني والأصلاني يقبل الفهم

التاريخي بصورة تبين أنه قد جعل ما يقدم على أنه إصلاح إفسادًا. ولا بد لفهم هذه المسألة العويصة من الانطلاق من مبدأ جوهري: ليس فهم الحضارات عملية أجنبية عن فعلها من حيث هي منظومة مؤسسات صانعة للأشخاص الذين يبدعونها، بل هو الجزء الأرقى من كيانها أي إن فهمها لذاتها هو ذروة كيانها وهو نظير وعي المرء بنفسه. وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون مستوردًا لا من حيث المضمون ولا من حيث المنهج بل هو يكون دائمًا زبدة ما بلغ إليه العمران من النضوج الحضاري الذاتي.

وكل استيراد مستحيل لأنه يماثل استيراد المرء لوعيه بذاته: فهل يمكن أن يكون وعي غيري بذاته قابلاً للتركيب علي ليكون وعيي بذاتي من دون أحد أمرين إما أن نغير الوعي أو أن نغير الذات؟ لذلك فقد بات الإصلاح بهذا المفهوم عين هذه العملية التغييرية بالتهديم:

إما تهديم الذات لتطابق ما يزعم الوعي الحقيقي المستورد (وذلك ما يفعله العلماني).

أو تهديم الوعي المستورد ليطابق ما يزعم الذات الحقيقية (وهو ما يفعله الأصلاني).

ولما كان كلا الأمرين ممتنعًا بات فعل الإصلاح في مأزق لا مخرج منه من دون تحليله بمعنى التحليل النفسي لتحريره من هذا الاستلاب والاغتراب.

لذلك فالفهم الممكن عقلاً والذي يمكن أن يكون منطلقًا للجواب عن هذا السؤال هو آخر ما بلغه صوغ الفكر التاريخي الإسلامي لوعيه بذاته قبل أن يسيطر عليه الوعي المستورد. وهذا الوعي يتحدد في كل الحضارات بأصناف النخب التي تمثله. ففي اللحظة التي شرعنا فيها في النهوض خلال القرنين الأخيرين كان هذا الوعي تمثله خمس نخب على النحو التالي:

النخبة السياسية الحاكمة سياسيًا، وهي في الأغلب إما شيوخ قبائل أمية، أو مغامرين عسكريين لا يقلون عنهم أمية.

النخبة التربوية الحاكمة تربويًا، وهي في الأغلب إما فقهاء وعلماء دين في جامعات شبه ميتة أو متصوفة شاطحين في طرق شبه ميتة.

النخبة الثقافية الحاكمة أدبيًا، وهي في الأغلب شعراء بلاط وأدباء سير وخرافات شعبية.

النخبة الاقتصادية الحاكمة اقتصاديًا، وهي في الأغلب بعض الإقطاعيين والصناعيين البدائيين والتجار المغامرين مع شيء من القرصنة.

وأخيرًا الشعب الصامت الذي يئن تحت العبث الصادر عن هذه النخب التي لا تمثله والذي يعبر بين الحين والآخر عن معارضته بشيء من الفوضى والهرج الذي يمثله أفضل تمثيل الخارجون عن سلطان الدول الهشة التي كانت تحكم مقاطعات العالم الإسلامي حكم من يحلب الشعب لا حكم من يرعى مصالحه: من هنا المقابلة بين ما يسمى بالمخزن والسيبة في المغرب الأقصى وهي ظاهرة عامة حتى وإن لم يطلق عليها هذا الاسم الاصطلاحي إلا في المغرب.

وكل القراءات المستوردة وخاصة الماركسي منها لا تعير أي أهمية لهذه الحالة التي انطلقت منها حركات النهضة العربية والإسلامية الحديثة. لكنها تحاول فرض شبكة للفهم لا يمكن أن تساعد على فهم ما حصل منذئذ إلى الآن خاصة وأمر النخب لم يكد يتبدل كثيرًا بخلاف الظاهر:

فالنخبة السياسية ما تزال شيوخ قبائل ومغامرين من العسكر الذين جاءوا إلى الحكم بالانقلابات.

والنخب التربوية حتى وإن بدت قد تحدثت فهي بمقتضى خضوعها للانتخاب المفروض من النخبة السياسية تحولت إلى خدم الأحزاب والأنظمة التي هذه خصائصها.

والنخبة الثقافية صارت من جنس الطحالب التي تعيش حول شعارات التقدمية والعلمانية أو التأصيلية والأصولية ولا تبدع شيئًا يمكن أن يؤسس لثورة ثقافية حقيقية.

والنخبة الاقتصادية يكفي لتعريفها أنها صارت عامل التبعية الأساسي لكونها لم تؤسس لاقتصاد قابل للاستقلال بطبيعة الاقتصاد الذي اختارته أولاً وبحكم القُطرية الضيقة التي تنفي كل إمكانية للتنمية.

لذلك فمنطلقنا ينبغي أن يكون محاولة لتحديد طبيعة الفهم الذاتي الذي يحكم

فعل الإصلاح الجاري حاليًا بعد أن صار كله فعلا مستوردًا مضمونًا ومنهجًا إما من الماضي الأهلي أو من الماضي الأجنبي وليس علاجًا للأوضاع الموجودة بما تستوجبه من حلول يقتضيها الظرف الذي صار كونيًا ودرجة المعرفة بما هي عليه وبما نسعى إليه لاستئناف دورنا في التاريخ الكوني.

فالنخب التي بدأت بها النهضة لا يمكن أن تكون مختلفة عن هذه النخب إلا بكونها كانت قلة تحاول التعبير عن إرادة ما كانت تسميه العامة بمنطق ما يمكن أن تستمده من الماضي الأهلي ومما بدأت تتعرف عليه تعرفًا شديد السطحية من الحاضر الغربي المعاصر لها. لذلك فهي قد استندت إلى أفضل ما في الماضي الأهلي لإعادة تأويله من أجل تحقيق ما تسعى إليه والقليل القليل الذي فهمته مما يجري من حولها في الغرب لكي تسهم في الحكم السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي.

لذلك ظن الكثير أن هذه البداية واعدة. لكن النتائج التي حصلت ينبغي أن تكون ثمرة لما فيها من عوامل معاكسة لهذا الظن. فهي سرعان ما نكصت إلى ما نراه عليها الآن بفرعيها العلماني والأصلاني. وينبغي أن يكون نكوصها أمرًا مكتوبًا فيها: في فهمها للماضي الأهلي وفي ما أخذته من الحاضر الغربي وفي هدفها من ترؤس حركة الإصلاح.

وما يعنيني هو أن أفهم هذا النكوص فهمًا بنيويًا بنفس الوجهين فهما يتجاوز اللحظة الراهنة وحتى التجربة العربية. ولا بد لنا بالإضافة إلى الفهم التاريخي من اعتبار النكوص ذاته جزءًا لا يتجزأ من فعل الإصلاح نفسه عندما يجري بحسب ما أشرنا إليه من الاستعمال المنحط للنموذج الصناعي. وكما أسلفت فالقراءة التي أقدمها للنكوص ولكيفية علاجه تعتمد على مصدرين:

فلسفة التاريخ العامة (أي دور فاعلية العمران في التاريخ التي تتواطأ عليها فلسفات الإصلاح الأساسية) والخاصة بالمسلمين (أي ما كتبه ابن خلدون).[1]

---

[1] سندنا الأول هو فلسفة التاريخ عند ابن خلدون وفي فلسفة الدين عند ابن تيمية. لكن العلمين كلاهما يقبل أن يكون مدخلاً في الوجه الذي اخترنا فيه نديده. فكيف فهم ذلك ابن خلدون وابن تيمية على الرغم من أن المنطلق مختلف؟ ولِمَ اعتمد الإصلاح عليهما دون أن يدرك مغزى حلولهما، حتى وإن كان له شيء من الحدس الغائم بها، فكان بسبب ذلك ما حصل من نكوص في حركات الإصلاح التي وثنت الماضيين وأهملت

وفلسفة الدين العامة (أي دور الدين في الإصلاح دوره الذي تتواطأ عليها فلسفات الإصلاح الأساسية) والخاصة بالإسلام (ما كتبه ابن تيمية).[1]

ولا بد إذن من تحديد مراحل الإصلاح التي عرفتها الأمة لنحدد النضوج التاريخي المعلل لما يجري أمام ناظرنا. ويمكن أن نقترح المراحل التالية بصورة العد العكسي من غايتها إلى بدايتها بعد أن نبرز بالصورة التالية العناصر المقومة لفعل الإصلاح:

١- تصور موضوع الإصلاح ومنهجه التصور الذي تقوم به نخب حضارة من الحضارات (في حالتنا النخب الغربية ونخب المسلمين من تغرب منها ومن لم يتغرب)؟

٢-ما يحصل من التصور في المستوى الفعلي (كل محاولات تحويل موضوع الإصلاح: في حالتنا ما عمله الاستعمار وأنظمة الاستقلال).

٣- أثر التصور في الفعل حيث تحول كل العمل فصار مبنيا على فهوم إيديولوجية خاطئة وليس على نظريات علمية محققة للأهداف (في حالتنا تجارب الأحزاب التي وصلت إلى الحكم وما أدت إليه من تهديم نسقي لشروط القيام من دون تحقيق البدائل: أفضل مثال الإصلاحات الزراعية والإصلاحات التربوية ومحاولات التصنيع والتأميم).

٤- أثر الفعل في التصور حيث تحول الفكر إلى بروباجندة وأصبحت التربية والثقافة وسائل للحط من مستوى الفكر والثقافة العامة. ولعل أفضل مثال هو أن الجامعات المصرية التي كانت تخرج نخبا من مستوى عالمي باتت في ذيل القائمة لفرط ما ساد من تسطيح إيديولوجي ومزاعم حول المساواتية (في حالتنا تقويم تجارب الأحزاب التي وصلت إلى الحكم: أفضل مثال تحول النقاش الوطني إلى تخدير دائم للرأي العام

معنى المسافة الفاصلة بين المثال وأعيان تحقيقه في التاريخ الفعلي من حيث هو علاقة متوترة بين التاريخ وما بعده أو فلسفة التاريخ وفلسفة الدين؟

وفهمنا للقضية بوجهيها الفلسفيين التاريخي والديني يعتبر الصراع الحالي غير جديد، بل هو جوهر الحرب الأهلية الإسلامية منذ ما يسمى بالفتنة الكبرى، وهو كذلك لأنه عين الإشكالية كما تحددت في الوجود الإنساني عامة وكما تحدده:

كما يتبين دينيا من الفهم العميق لآية خلق آدم واستخلافه كما نبينه إن شاء الله في أحد هوامش هذا البحث.

وكما يتبين فلسفيا من الفهم العميق لكل محاولات التصور المثالي لإصلاح الشأن الإنساني من أفلاطون إلى كل الفلسفات السياسية الحديثة.

[1] نفس ما جاء في الهامش السابق.

لتصوير الفشل الفعلي نجاحًا وخاصة محاولات إطالة نظرية المؤامرة والمقاومة للإبقاء على الأنظمة الفاشلة).

٥- القيام الذاتي للفعل العمراني أي أصل الأبعاد السابقة. فهو عين القيام الذاتي من حيث هو ذات إنسانية تدرك ظرفها وتتعامل معه بشرط التعامل العقلي المسبوق والمصحوب والمشفوع بالروية العقلية، ومن ثم بالنظر المؤسس للعمل على علم. ومن ثم فالأصل هو الكيفية التي يفهم بها الإصلاح في الفكر والفعل الإصلاحيين في حضارة من الحضارات أعني الوعي الحضاري لأمة حية تبدع تاريخها في كل لحظة ولا تستورده من ماضيها فضلاً عن استيراده من ماضي غيرها (وفي حالتنا بمستويات المنظور التالية التي حكمت تاريخنا الفكري والفعلي). وبذلك يصبح بالوسع أن نحدد بصورة شبه علمية مقومات فعل الإصلاح الذي أدى إلى ما نراه من نتائج وخيمة في لحظتنا الراهنة:

التوصيف العلاجي (المنهجي والخلقي)

فبلغة منطقية: يتعلق الأمر بالمواقف القضوية وليس بالمضامين القضوية. فالصراع في هذه الحالة لا يمكن أن يكون معرفيًا بل هو عاطفي يدور حول الخيارات والمفاضلات دون أن يتقدم عليه النزاع المعرفي حول الحقائق والوقائع. وينتج عن ذلك العمل بمقتضى الخيارات دون العمل بما توجبه حقائق الأشياء من مناهج عمل فضلاً عن العلاقة بين الغايات والوسائل التي هي جوهر العمل دائمًا. وقد سبق لابن خلدون أن بيَّن فساد التركيز على المواقف القضوية في مدرستي الفكر السياسي الإسلامي الوسيطتين، أي مدرسة المدن الفاضلة (عند الفلاسفة والمتصوفة) ومدرسة الأحكام السلطانية (عند المتكلمين والفقهاء).

التوصيف الغائي (التاريخي والسياسي)

وبلغة الغائية: فالأمر يتعلق بتوثين المثل العليا وظنها مطابقة لشكل متعين منها تحقق في الماضي الذاتي أو في الماضي الأجنبي. والغريب هو مفارقة تبادل الأدوار بين الموقفين. فلكي يُقبل ما يدعيه الأصولي من مثل عليا حاصلة في الماضي الذاتي لا

بد له من أن يحدِّث الماضي الإسلامي بأن يضخ فيه ما يعتبره مثلاً متحققة في الحاضر الغربي. ولا يدري أنه بذلك يصبح علمانيًا بل هو يزايد عليه بقراءة كل ما في حضارتنا بما يتصوره موجبًا في الحضارة الغربية: نوع من التنفيس عن عقدة نقص ليس منها شفاء لأنها ليس لها دواء. والعلماني لكي يُقبل ما يدعيه من تمثيل لمصلحة الأمة فإنه يعتِّق الحاضر الغربي بضخ الماضي الإسلامي فيه فيصبح أصلانيا من حيث لا يدري، بل يزايد عليه بقراءة كل ما في حضارة الغرب بما يتصوره موجبا من حصارتنا: نوع من التبرير الذاتي وطلب المشروعية من التراث.

وفي الحقيقة فكلاهما يقع في نفس الإشكال: توثين المثال بجعله حاصلاً في الموجود، سواء كان ماضينا أو ماضي الغرب. فأصبح بذلك ابن رشد ثوريًا بل مؤسسًا للحداثة الغربية، وأصبح التصوف وجودية...إلخ من التخريف. وعلة الظاهرتين واحدة: فمن يجعل الفكر دائرا حول المواقف لا يمكنه إلا أن يظن المثال متعينا في المواقف الحاصلة لتبرير المواقف المطلوبة. وقد سبق لابن تيمية أن بين فساد الردين السيئين للمثل النظرية والعملية إلى وقائع ردًا يجوهرها فيوثنها: فالخلط بين المعاني المجردة والوقائع العينية يؤدي إلى جهل المسافة الفاصلة بينهما، ومن ثم إلى عدم معرفة مجال الفعل النظري والفعل العملي وهو ما ينتهي إلى الخلط بين عالم الربوبية والضرورة وعالم الألوهية والاختيار فيتم التعامل مع العمران إما بوصفه جهازًا آليًا ميتًا أو جهازًا عضويًا يقتله التطبب المسمى إصلاحًا.

فما الذي يترتب على هذين الخيارين (وهما ليسا مختارين بل مضطرين) في خصائص السلوك والتعامل بين الصفين؟

١- امتناع الفكر الرصين والحوار السلمي فيصبح المجتمع في هرج ومرج دائمين حول التغني بالمواقف وليس حول المعرفة بالحقائق ولا ينتج عن ذلك إلا الحرب الأهلية التي يؤدي إليها تبادل التهم وانعدام المرجعية التي يمكن الاحتكام إليها لفض الخلافات بالحجج بدل فضه بالسلاح.

٢- إفساد أدوات العمل أعني المؤسسات التي تبدو هينة الدور مثل اللغة ووحدتها

والتاريخ ووحدته والمعالم ودورها والمؤسسات العميقة ودورها من دون بدائل مؤثرة.[١]

الجنس الأول: الأصناف الأهلية بمعيار التوالي الزماني:[٢] تغييب السؤال الذي يرمز إليه إبراهيم الخليل ﷺ بدعوته إلى التحرر من الوثنية وإخضاع الوجود الإنساني إلى البحث الخلقي الروحي:

١- في نصف القرن الأخير: أي بعد الاستقلال أقطار الوطن العربي.

٢- منذ النهضة إلى الاستقلال: من بدء الاستعمار المباشر إلى ثورات التحرير.

٣- منذ الشعور بأن حال الأمة بدأت تميل إلى الانحطاط: منذ سقوط بغداد خاصة إلى الصوغ النهائي لعلله التي تنتسب إلى فلسفة الدين (ابن تيمية) وإلى فلسفة التاريخ (ابن خلدون).

٤- التقويم النهائي لحال الأمة خلال القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي عندما انتقلت النهضة إلى الغرب بصورة واضحة: وهو التقويم التي انطلقت منه النهضة واعتمدته أساسًا لعلاجها الوضع الذي كانت عليه حال الأمة: في ذروة وصول حروب الاسترداد إلى استعمار دار الإسلام).

٥- صلة ذلك كله بمفهوم الإصلاح القرآني والفلسفي:

أ- عقلاً (الدلالة المضاعفة: إما علاج ما فسد للحفاظ على ما كان موجودًا أو التعويض الدائم للعلم بأنه لا شيء يمكن أن يدوم).

ب- ونقلاً (الدلالة المضاعفة: الإصلاح في معناه القرآني استعادة الفطرة التي فقدت وتحقيق المثال الذي لم يحصل بعد:

فمن سورة التين: (....) ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ

---

[١] وليس من المصادفة أن أصبح بعض الصحفيين الإسرائيليين أعلم باللسان العربي من جل حكام العرب. حتى إني رأيت مرة أحد كبار رجال الدولة في ندوة صحفية مع ممثل إنجلترا في فلسطين فظننت هذا عربيًا لسلامة لسانه وذاك إنجليزيًا في الكلام العربي لفرط ما وقع فيه من أخطاء لغوية.

[٢] عدم الإطالة في تحديد طبيعة المعارك المناسبة وأثره في إفساد سبل الإصلاح مقصود لأنه شبه معلوم للجميع: في التجربة الفائتة مسألة القومية والصراع الطبقي قبالة مسألة الإسلام والوحدة الوطنية. وفي ما يجري الآن: مسألة الدولة القطرية والدولة القومية.

سَافِلِينَ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾(التين:٤-٥)

ثم كل سورة العصر: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوا بِالصَّبْرِ﴾(العصر:١-٣).

أي الحلين يفضل القرآن الكريم؟ طبعا الذي يتوجه إلى المستقبل وليس الذي يتلفت إلى الماضي.

الجنس الثاني: الأصناف الخارجية: تغييب السؤال الذي يرمز إليه سقراط بدعوته إلى إخضاع الأخلاق والحياة الإنسانية للمعرفة العلمية والسؤال الفلسفي.

١- المحاولة الأفلاطونية الأرسطية: التدرج من اليتوبيا إلى خطة العمل القابلة للتنفيذ الفعلي.

٢- المحاولة الأوروبية الوسيطة: وجها الإصلاح المقاوم والمؤسس ومحاولات الجمع بين الدين والدين محاكاة للإسلام.

٣- المحاولة الأوربية الحديثة: الإصلاح القطيعة في المجالين الديني والفلسفي.

٤- المحاولات الأوروبية الحالية: البحث عن شروط إنقاذ الحضارة الأوروبية أمام الهجوم الذي نتج عن نظام العالم الموالي للحرب العالمية الثانية.

٥- الإصلاح في المرحلة الراهنة من فكر البشرية الذي اعترف بتقدم العمل على النظر غائيا وتقدم النظر على العمل وسيليا: العولمة أو مشكل وحدة البشرية. وبذلك نعود إلى القضية القرآنية أو المقصود بالرسالة الخاتمة من حيث هي شهادة على العالمين.

أما السؤال في شكله المحمدي[1] فهو إبراهيمي وسقراطي في آن، بل هو متعال

---

[1] لا بد هنا من الإجهاز النهائي على خرافة طالما أسمعها فيقشعر لها بدني: فجل المتفاقهين بغير علم في ما يسمى بالإعجاز العلمي يتصورون أنفسهم يرفعون من منزلة القرآن عندما يزعمون أنهم وجدوا فيه بعض القوانين الطبيعية مستدلين بذلك على صحة النبوة وألوهية القرآن. وهذا لعمري عين الحط من شأن القرآن. والعلة في هذا الحط هي خرافة المعطيين النص والعالم. فيكون القرآن نظير العالم. وهو خلط علته عدم التميز بين الطبيعي والخلقي في العالم وهما المعطيان، أعني عالم الربوبية وعالم الألوهية، والقرآن فوق العالمين وليس مناظرًا لأي منهما بل هو فوق عالمين آخرين هما أثر العالم الطبيعي في العالم الخلقي أي مراحل التاريخ الروحي للبشرية كما يقصها القرآن، أعني العالم الواصل بين فطرة البداية (إسلام آدم) وفطرة الغاية (إسلام محمد صلعم) وأثر العالم التاريخي في العالم الطبيعي أي مراحل التاريخ المادي للبشرية أعني العالم الواصل بين

عليهما بما فيه من مبدأ يحرر من الصراع الدائم بين الدين والفلسفة، أعني كل ما أدى إلى إفساد كل محاولات الإصلاح:

فهو إبراهيمي لكونه يعتمد على النبوة المشروطة بالحكم والكتاب، معتبرًا إسلام الغاية (المحمدية) وإسلام البداية (الآدمية) صلحا نهائيا بين فطرة البداية العرية عن التجربة التاريخية وفطرة الغاية التي تمثل عينة شاملة منها تمثيل خارطة العالم للعالم رغم كونها نقطة منه.

وهو سقراطي لأنه يختم هذا الخيار الأول بما يجعله بخلاف ما يتوهمه الكثير ليس نقلاً مقابل العقل، بل ضربًا جديدًا من تصور العلاقة بينهما: عدم الاعتماد على المعجزات الناقضة للعادات، بل على المعجزات المؤيدة لها، ومن ثم بجعل الدين نفسه مستندًا إلى سلطة الحجة لا حجة السلطة.

والرمز المؤكد لذلك هو تحرير التدين من السلطة الروحية الوسيطة وربط الحياة الروحية غاية لتحقيق القيم القرآنية من حيث هي غاية مكارم الأخلاق الذاتية وما بين البشر المتساوين بالحياة السياسية أداة لتحقيق هذه القيم في حياة الأفراد وفي ما بينهم من علاقات. والمؤسسات البدائل التي تحقق ذلك يمكن وصفها كما وردت باعتبارها شرط الاستثناء من الخسر في سورة العصر:

فهي في مستوى الضمير الفردي الإيمان والعمل الصالح جمعًا للبعدين النظري العقدي والعملي الشرعي.

وهي في مستوى الضمير الجمعي التواصي بالحق شرط الاجتهاد الحر من خلال فعل المشاركة في طلب معرفة الحق والتواصي بالصبر شرط الجهاد الحر من خلال فعل المشاركة في طلب تحقيق الحق في التاريخ الفعلي.

وقد بين التاريخ الإنساني للثورات العقلية الأساسية أنها عين المضامين التي سعت إليها المشروعات الإصلاحية في التجارب الأربع التي ذكرنا:

الإنسان في بداية الاستخلاف واستعمار الأرض والإنسان في غايتهما. والتطابق بين التاريخين الروحي والمادي هو الذي يحدد لنا معنى ختم الرسالة: فما كان مجرد قيم روحية يسعى إليها الإنسان بوصفها شبه أحلام أتت الرسالة الخاتمة لتجعله قيما واجبة التحقيق في التاريخ الفعلي وهو معنى أن الإسلام إصلاح دائم غايته تحقيق القيم الدينية وأداته السياسة التي تخضع لهذه القيم والمحررة من السياسة المنافية للقيم الروحية.

١- فالتجربة الإصلاحية اليونانية الأولى تمثلها فلسفة الإصلاح الأرفع عندهم أعني جمهورية أفلاطون ونواميسه ورسالته في الحكم، من حيث هي بحوث عن شروط القيام المبدع في الحضارة اليونانية: فقد عالج فيها: ١.قضية الحكم. ٢.وقضية التربية. ٣.وقضية الاقتصاد. ٤.وقضية والثقافة. ٥.الحياة المشتركة التي تحقق التناغم والوحدة المستندين إلى مبدأ العمل على علم، حتى وإن كان هذا العمل على علم ليس بالضرورة هو ما توصل إليه أفلاطون من علم.

٢- والتجربة الإصلاحية الإسلامية الأولى تمثلها فلسفة الإصلاح الأرفع عندنا أعني القرآن الكريم وسنة الرسول من حيث هما بحث عن شروط القيام المبدع للحضارة الإسلامية. وقد عالجت نفس القضايا لنفس الهدف.

لكن الخاصية المميزة بالقياس إلى الحالة اليونانية هي أن العمل على علم أو الإصلاح المتصل القرآني في هذه الحالة لم يحدد بصورة يمكن لأحد أن يدعي أنه يحيط به بصورة نهائية. ولذلك فهو مفتوح إلى يوم الدين: والعلة هي مفهوم الغيب الثوري. ولعل كل ما حصل في تاريخنا من انحراف عن هذه التجربة علته عدم فهم الطابع الثوري لهذا المفهوم كما يتبين من قلب العلاقة بين الشهادة الغيب. فمبدأ قيس الغائب على الشاهد كفر بالمنهجية القرآنية التي يمثلها الطابع الثوري لهذا المفهوم. ذلك أن علماءنا بدلاً من أن يعتبروا الشاهد نفسه لا يمكن أن يُعلم علما نهائيًا لكونه يتضمن بعدًا غيبيًا عكس فكرنًا الكلامي والفلسفي والصوفي والفقهي المنهج القرآن فوضع مبدأ يقيس به الغائب على الشاهد ثم أطلقه ليقيس الغيب على الشهادة. ومن ثم فقد تأسس المبدأ الذي قلب كل محاولاتنا الإصلاحية إلى فكر متحجر يطلق العلم النسبي فيقتل الاجتهاد والجهاد المشار إليهما في مفهومي التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

٣- والتجربة اللاتينية الأولى تمثلها غايتها أعني فلسفة الإصلاح الأرفع في النهضة الأوروبية الحديثة من حيث هي محاولة للجمع بين السؤال الإبراهيمي والسؤال السقراطي يعترف بالغيب على الرغم من كون الاعتراف به كان لتركه جانبًا وليس لأخذه بعين الاعتبار، وهو ما أدى إلى كل انحرافات الفكر الحديث. لكن كل من

اطلع جيد الاطلاع على فلسفة أكبر فلاسفة الحداثة وعلمائها أعني ديكارت ولا يبنتس يدركان أنهما يمثلان الفكر الحديث في ثورتية الدينية (لا يبنتس للإصلاح البرتستنتي وديكارت للإصلاح الجنسيني الأغسطيني) والعلمية (لايبنتس للفلسفة بوجهيها الطبيعي ما بعد الطبيعي من منظور أرسطي خاصة وديكارت للفلسفة بوجيهها ذينك من منظور أفلاطوني) جمعًا للسؤالين بخلاف أوهام من تقتصر ثقافته الفلسفية على التقريب الجمهوري في الصحافة الغربية.

وتشترك جميع هذه التجارب في بنية نضوجية يمكن وصفها السريع على النحو التالي. فلعملية الإصلاح صلة بمحاكاة اللاحق للسابق حتما لكنها لا تكون عملية إصلاح ناجحة إلا إذا أدت إلى التخلص من المحاكاة لتأسيس طور الإبداع الحضاري الموسع للأفق الإنساني، وذلك بالذات ما يدل بعدمه على فشل الإصلاح العربي الإسلامي الراهن. فالأمر الذي يحرر القدرة الإبداعية الواحدة عند جميع البشر ويوسع أفق الإنسانية وكأنه استئناف من منطلق جديد غير مسبوق لم يحصل في فكرنًا الإصلاحي الحالي، ومن ثم فكل محاولات الإصلاح لم تتجاوز المحاكاة إما للماضي الذاتي أو للماضي الأجنبي بعد أن وثنا للظن أنهما ممثلان للثورة القرآنية وللثورة الحداثية. ويمكن بصورة سريعة أن نقول إن طبيعة هذا الأمر المحقق للنقلة الكيفية من المحاكاة إلى الإبداع تتمثل في علاقة مضاعفة كلا فرعيها مزدوج:

فهي علاقة ذات خالفة بذات سالفة

وهي علاقة بالغير، سواء كان الغير غيرا بإطلاق أو ماضي الذات.

وكلتا العلاقتين تجري على مستويين، أعني في واقع الأحداث الفعلية أو الوقائع العينية وفي واقع الأحداث الرمزية أو المثل. وفي الحالتين تكون المحاكاة والتبعية المواقعين ولا تتحقق الانقلابة الكيفية إلا بإبداع اللاحق لمثال يتجاوز به السابق برفع الذات إلى الكلية والكونية، أعني بإبداع طموح يمثل الكونية الإنسانية بإطلاق: ولولا ذلك لما كان الإسلام ثورة بل لكان العرب قد صاروا مناذرة وغساسنة وليسوا أصحاب رسالة كونية على غيرهم أن يحاكيهم فيها.

إن التجربة الإسلامية الحالية لسوء الحظ تخلو من مما تضمنته هذه التجارب لخلوها من البعد النظري والعمق الديني والفلسفي بسبب ما وصفنا في الفصول السابقة. لذلك فإنه يمكن القول إن علميات الإصلاح قد كانت في الحقيقة علميات إفساد للموجود دون سعي للبديل المنشود. ولعل السر هو أن مشروعات الإصلاح التي لها مؤلف محدد كالتي ذكرت في ورقة الندوة يصح عليها وصف ابن خلدون لما كانت تعاني منه الأمة كما وصف حالها في كتابه المقدمة:

١- فهي إما مشروعات يتوبية لا تهتم بعلم موضوعها بل بالموقف منه، ولذلك فابن خلدون يعتبرها من أكبر الأدلة على أن أصحابها هم أبعد الناس عن السياسة بمعنى قيادة شؤون الأمة بمقتضى الصالح العام.

٢- أو شعوذات جهلة عبثية من جنس فلسفة الثورة أو الكتاب الأخضر وبرامج الأحزاب الفاشية التي همها الحكم لذاته وليس من حيث هو أداة تحقيق رسالة.

وكلا الأمرين يفسر الهرج الدائم أو الحرب الأهلية الصامتة التي يعاني منها المجتمع المسلم في كل أقطار دار الإسلام. وغياب العلاج العلمي الحقيقي للكشف والتعليل والوصف العلاجي قياسا لفعل الإصلاح على الطب مع فارق أن الإصلاح هو الطب الذاتي، أي إن المريض نفسه هو الذي يعالج نفسه ولا يوجد طبيب سوي يعالج مريضًا غير سوي، ومن ثم فهو يشبه التكيف الذاتي للظاهرة الحية باختراع الحلول للطوارئ وعدم الاقتصار على إعادة المعطوب إلى حالة السالفة. فالحال السوية التي يتم الإصلاح بمقتضاها ليست حالا ماضية حصلت بل هي حال مثالية تفترض حاصلة في المطلق لكنها لم تحصل أبدا وتبقى غاية لا تدرك وتلك هي علة التقدم نحو المثال طريقا إلى التكيف اللامتناهي مع الطوارئ. ومن دون هذا الفهم يصبح ختم الوحي تثبيتا وتجميدا للحياة وليس فتحا لآفاقها التي لن تتوقف إلى يوم يبعثون.

الخاتمة

كان القصد في هذه المحاولة كشف حساب محاولات الإصلاح في قرني النهضة والصحوة لتحديد المعيقات التي ترجعها فرضية العمل التي أبني عليها إلى خلل في

تصور مسائل الإصلاح. وقد درست هذا الخلل في ما يجري من الأفعال وليس في المشروعات القولية للمصلحين المشار إليهم في ورقة الندوة. فالعودة الحالية لتقويم ما حدث خلال القرنين الأخيرين من تاريخنا سائلين ما الذي أضافه فكرنا في مجال فهم شروط النجاح لعلاج الشأن الإنساني، بالقياس إلى ما حصل في التجارب الأربع التي وصفنا والتي كانت ثورات كونية تقتضي أن نميز بين:

١- التعبير عن المواقف من الشأن الإنساني التي يقتصر عليها فكرنا الحالي بحيث إن كل مدارس الإصلاح تعرف بمواقفها من مسائل الإصلاح وليس بنظريات علمية تتعلق بموضوع الإصلاح ومنهجياته المحققة لغاياته.

٢- والعلاج الفعلي للشأن الإنساني والذي آل في كل تجاربنا الحديثة إلى الكوارث التي تسمى إصلاحًا زراعيًا أدى إلى التبعية الغذائية، وإصلاحًا تعليميًا أدى إلى أن حكامنا يتعالجون في المصحات الأجنبية بعد قرنين من التعليم الحديث وجل أدوات في السلم والحرب مستوردة بحيث نكاد لا ننتج شيئًا؟

فنصل إلى التفريق الواضح بين:

٣- المواقف التي لها أسس موضوعية أعني ما جعل الثورات التي وصفنا تكون ثورات هدفها تحقيق استعمار الأرض والاستخلاف فيها بدل مجرد العيش والأكل كما تأكل الأنعام حتى ولو بنينا صروحا تناطح السماء؛ لأن لنا مواد خام نبيعها ونحتاج القواعد الأجنبية لحمايتها.

٤- والمواقف المعبرة عن عواطف أصحابها والتي تجعل النقاش العام مجرد هرج ومرج حول تبادل التهم بدل البحث في سر ما نحاول مغالبته؟ ولعل أفضل مثال هو المواقف من التعامل مع أكبر عائق يحول دوننا والفراغ إلى سر الانبعاث: فبدلاً من فهم أسرار القوة الفعلية في الحضارة الغربية لتعلمها بشروطها، لم نتعلم إلا أنماط العيش الأوربية فصار التحديث الاستهلاكي الذي يوطد التبعية الذي جعلته التقارير العربية الشهيرة شرطًا في النهوض حائلاً دون التحديث الإنتاجي الذي يحقق الاستقلال، ومن ثم الدور التاريخي الفعلي.

لذلك فلا غرابة إذا كان تقويمي للعلاجات الإصلاحية قد التزم بالمعيار الوحيد المقبول عقلا. لا أقضي في الأمر إلا بالنتائج التي آل إليها فعل الإصلاح، سواء تعلق الأمر بعلم الشأن الإنساني أو بالعمل فيه.[1] وطبعًا فحكمي كان سلبيًا ولعله سوداوي التشاؤم.

ذلك أن الغرض الأساسي هو محاولة فهم ذلك واقتراح تفسير قد يبدو غريبًا بعض الشيء لأنه من جنس من يقول إن علل فشلنا في الحروب كلها هي علل تأخرنا في الرياضيات العالية. وطبعا فمثل هذا التفسير سيهزأ منه كل من تسكره في العلم زبيبة قراءة أو من يصبح زبيبا وهو حصرم فيتهم الفكر الفلسفي بكونه أحلامًا تعبر عن غفلة أصحابها وبعدهم عن الواقع. فليس أبعد عن الواقع العامي ممن يقول إن الرياضيات العالية هي الواقع الوحيد. لكن ما يمكن أن يزيد في الاستغراب هو القول بأن كل محاولات الإصلاح الحديثة لا تتجاوز مفاعيلها المفاعيل التهديمية التي لجنس المؤلفات التي يمثلها كتاب فلسفة الثورة والكتاب الأخضر.

---

[1] قانون تدرج الفاعليات واختلاف أنساق تدرجها:

١- الفاعلية المادية نوعان يغلب عليهما القانون الطبيعي بتفاوت: الفاعلية الاقتصادية والفاعلية السياسة.

٢- الفاعلية الرمزية نوعان يغلب عليهما القانون الخلقي بتفاوت: الفاعلية الثقافية والفاعلية التربوية.

٣- الفاعلية السياسة أسرع أثرًا وأقل ديمومة من الفاعلة الاقتصادية.

٤- الفاعلية الثقافية أسرع أثرًا وأقل ديمومة من الفاعلية التربوية.

٥- المعادلة الأساسية لحاصل الفاعليات: تحددها فرضيتان بمقتضى عمل قانون إيقاع الفاعلية وحرية تركه يفعل أعني عدم التدخل المفسد لمجراه بمقتضى طبيعته:

فالسياسي والتربوي يمثلان صورة العمران، وأولهما قصير مدى فعله والثاني طويل.

والاقتصادي والثقافي يمثلان مادة العمران، وأولهما قصير مدى فعله والثاني طويل.

فإذا عملت كل واحدة منها بمنطقها من دون سيطرة غيرها عليها كانت الحالة حالة سوية وإذا عملت كل واحدة منها تحت سيطرة غيرها عليها كانت الحالة حالة غير سوية.

ذلك أن السياسي يمكن أن يتدخل في الاقتصادي بمقتضى النزوات أو بمقتضى الأخلاق، وهذا هو دور حرية الطبقة الاقتصادية. والاقتصادي يمكن أن يتدخل في السياسي بمقتضى النزوات أو بمقتضى طبائع الاقتصادي، وهذا هو دور حرية الطبقة السياسية. ونفس الأمر يقال عن علاقة التربوي والثقافي. والحرية في هذه الحالات كلها تعني أن الهيئات التي تدير هذه الوجوه من العمران ينبغي أن تكون مستقلة بعضها عن البعض والمراقبة الاجتماعية هي التي تحافظ على هذا الاستقلال فيكون الطابع السوي للعمران أو هي لا تحافظ عليه فيزول هذا الطابع السوي ويصبح العمران مريضًا لكونه يعود إلى الفاعلية الطبيعية، إذ يسيطر الثقافي والاقتصادي المتحكمان في النزوات السياسية والتربوية، أعني في ما هو خاضع للقانون الطبيعي من سلوك الإنسان ومتحرر من القانون الخلقي: وذلك هو المقصود بالطابع غير السوي.

إن منطلقي هو القول بأن فكرنا الإصلاحي اقتصر على المواقف من المشكلات بدل العلم بالمشكلات وفن علاجها، من ثم فهو قد اقتصر على مواقف غير مؤسسة حكمته فكانت العلاجات كلها بنت النزوات والشعارات ولم تكن عملاً على علم، سواء في مستوى المعرفة بالشأن الإنساني أو في مستوى العمل فيه. وقد تعجبون لو قلت لكم إن مداخلتي تقتصر على وصف ما يمكن أن نسميه المأساة التي حاول ابن خلدون وصفها في المقدمة والوصية التي ختمها بها وفي التاريخ والعبرة التي سعى إليها وفي سيرته الذاتية جمعًا لهذه الوجوه الأربعة. لكني في الحقيقة لم أزد حرفًا واحدًا على هذه الأبعاد عدا بيان أمرين:

أولهما الانطباق العجيب لهذه المأساة على حالنا الراهنة حتى لكأن الرجل يدرك ما عليه وضعنا أكثر مما ندركه نحن على الرغم من تأخرنا الزماني الذي تجاوز الستة قرون.

الثاني كونية هذه المأساة عند الأمم التي لها دور كوني في التاريخ الإنساني والتي يمكن استقراء تجاربها الإصلاحية لفهم ما يجري عندنا باعتباره عينة من ظاهرة كونية لا يمكن التعامل معها بنجاح من دون إدراك هذا البعد الكوني منها.

فالمعلوم أن القرآن الكريم قد قدم على النبوة شرطين ليس منهما بد في الأنبياء فكيف بغيرهم من محاولي القيام بعمليات الإصلاح: الكتاب والحكم:

والأول يشير إلى الخبرة الحاصلة المتقدمة على فعل الفكر الإنساني في التعامل الإصلاحي مع الوضعيات الآنية.

والثاني هو القدرة على التقدير الذي يناسب بين الخبرة والوضعية الآنية لعزم الأمر والحسم في القرارات والمحاولات الإصلاحية تكون صائبة بمقدار ما يكون التقدير مطابقًا لما في الكتاب ولما في الحدث الآني أعني للخبرة الماضية والوضعية الراهنة وما يمكن أن يترتب على القرارات في المستقبل.

لكن كل الثورات التي حصلت كانت القيادة فيها للعواطف والفكر الغفل الذي ليس له كتاب ولا حكم: بل هو يعمل بالعواطف والأحكام المسبقة، وخاصة بالشعارات الإيديولوجية والتأثر السطحي بالأفكار الحديثة وأغلبها كانت فاشية. وكانت الثورات

في الحقيقة قضاء على الحاصل من التجارب وتعويضها بالارتجال الذي يجعل من ثاروا بسبب هزيمة فلسطين الأولى أوصلونا إلى هزيمة فلسطين الثانية التي تعد الهزيمة الأولى بالقياس إليها نصرًا كبيرًا. والمعلوم أن الفوضى العقلية قد حدثت في الحضارة العربية الإسلامية مرتين متشابهتن إلى حد كبير:

أولاهما كانت غاية الحرب الأهلية الأولى وهي قد بلغت الذروة في تعميم الحرب الأهلية على كل أبعاد فكر المسلمين بين من جعلوا الفلسفة حربًا على الدين برداء ديني فقتلوهما ومن جعلوا الدين حربًا على الفلسفة برداء عقلي فقتلوهما: ورمزها الحرب بين الباطنية والسنة.

والثانية كانت بداية الحرب الأهلية الثانية وهي بلغت الذروة الآن في تعميم الحرب الأهلية على كل أبعاد فكر المسلمين بين نفس الحزبين ولكن من دون تنكر برداء الدين بالنسبة إلى الحزب الأول ولا برداء الفلسفة بالنسبة إلى الحزب الثانيك ورمزها الحرب بين السلفية العلمانية والسلفية الدينية.

والوضعية الراهنة جمعت بين الحربين: لأن الأولى لم تمت بل استؤنفت وتحالفت مع الثانية من أجل نفس الهدف العودة بفكر المسلمين ودارهم إلى ما تقدم على نزول القرآن الكريم. وذلك لأن السلفية الدينية جعلت الدين الكلي ينكص إلى الدين القومي والسلفية العلمانية جعلت العقل الكلي ينكص إلى العقل القومي. فاجتمعت علينا الطائفية الدينية والعنصرية القومية.

وهذان الحزبان يمثلان من رمزنا إليه بالوثنيتين: توثين الفلسفة التي زعمت متحققة في ماضي الغرب (عصر التنوير) وتوثين الدين الذي زعم متحققا في ماضي المسلمين (عصر السلف). إنها حرب بين سلفيتين.

وفوق كل ذي علم عليم.



الإصلاح والسياسة:
نماذج فكرية وخبرات إسلامية

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

مقدمة

الخرائط الفكرية والنماذج الإصلاحية والمشاريع الحضارية للتغيير والنهوض

من الأمور التي يجب التوقف عندها في هذا المقام البحث في الخرائط الذهنية والإدراكية، والخرائط العقلية وتوجهاتها وتصنيفاتها، والجمع بين ذلك في إطار امتداد أوسع يمكن تسميته بالخرائط المعرفية[1] بما يمكن أن تشتمل عليه من خرائط فكرية وثقافية، وخرائط المعمار الفكري المرتبط بالسياقات الحضارية (الخرائط الحضارية) والمدى الذي تعكسه في سياق ارتباطها بنماذج معرفية،[2] وهو أمر يولد عناصر الشاكلة الحضارية[3] من دون إهمال لحالة التفاعل الحضاري ومقتضياتها وحال التواصل الحضاري وتأثيراتها.

الخرائط أيًا كان وضعها (الذهنية، الإدراكية، والمعرفية، والعقلية، والثقافية، والفكرية، والحضارية، والنماذج المعرفية...)، تعتمد على المعلومات عن الموضوع في شكل تخطيطات، تنظم عالم الأفكار وتصنفه، فترى التضاريس في عالم الأفكار في كليتها، فيما يراه الباحث أنه أنسب وأليق وأوضح في توضيح الروابط والعلاقات والصلات بين عالم الأفكار الجزئية وخريطة الرؤية الكلية، وإذا كانت أول أهداف هذه الخرائط الوعي والمعرفة، فإنها كذلك تتواصل مع استشراف المستقبل وإمكانات التعامل معه.

---

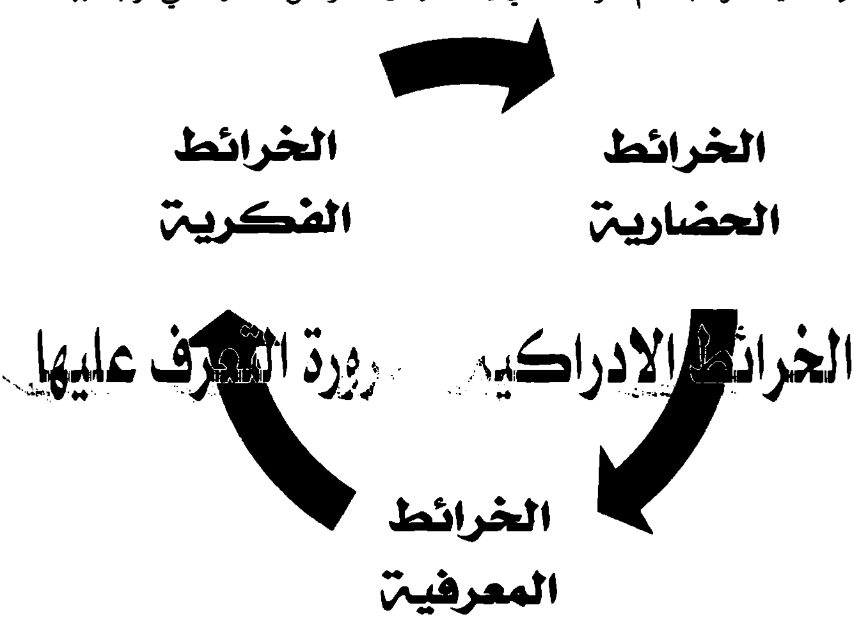
[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٦.

[2] ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، ضمن سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي(٧)، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

[3] عمر عبيد حسنة، الشاكلة الثقافية: مساهمة في إعادة البناء، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

الإصلاح، السياسة، الفكر: ارتباطات ودلالات

إن ارتباط الإصلاح بالسياسة أمر من الأمور المقررات في إطار الحديث عن الإصلاح السياسي، إلا أنه في حقيقة الأمر من أهم إشكالات الإصلاح وعملياته هي العلاقة بين الفكري والسياسي، وفي هذا السياق فإن المفكرين كان لهم منذ قديم الزمان حديث مهم يرتبط بعلاقة المفكر أو من هم في حكمه بعالم السياسة الممتد لبلوغ الأمر الذي يتعلق بالمجتمع المثالي، وعرف ذلك في الأدبيات بالبحث عن المدينة الفاضلة على مر العصور،[1] وظل ما حمله أفلاطون في جمهوريته من إشارته إلى أن أفضل نظام للحكم في الجمهورية إنما يتمثل في حكم الفلاسفة،[2] وظلت الإشكالية المتعلقة بالعلاقة بين الفيلسوف والحكم من الأسئلة المهمة في هذا المقام، وبدت هذه الإشكالية تتلون بحكم التراث الذي يحتضنها واستعراض القضية التي ترتبط بها.



---

(1) ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: د. عطيات أبو السعود، مراجعة: د. علد الغفار مكاوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ربيع الثاني ١٤١٨هـ، سبتمبر ١٩٩٧.

(2) أفلاطون، الجمهورية، فؤاد زكريا، ومحمد سليم سالم (ترجمة وتحقيق)، القاهرة، دار الكاتب العربي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ١٩٦٨.

فما بين الحاكم الفيلسوف والحاكم المفكر والحاكم أو الإمام بشرطه والذي يشير واحد منظومة الشروط إلى التخصص والعلم المفضي إلى الاجتهاد[1] إلى العلاقة بين رجل العلم ورجل السياسة كما يشير إلى ذلك ماكس فيبر[2] وإلى العلاقة بين السيف والقلم كما يشير إلى ذلك ابن خلدون[3] وإلى تنوعات العلاقة بين العالم والسلطان[4] والتي تمحورت حول إشكالية الدخول على السلاطين والعمل معهم، إلى خبير السلطة[5] الذي يحمل تخصصًا يشير به على أهل السلطان حتى يرشد خياراتهم ويسدد قراراتهم إلى علماء السلطان الذين ينحازون إليه ويبررون له إلى رجال الدين الذين يحكمون ويتحكمون، إلى المعنى الجامع في تأويل أولي الامر[6] ما بين العلماء والأمراء، إلى الحديث عن العلاقة بين الحكيم والسلطان في عالم الأدب الرمزي من مثل كليلة ودمنة،[7] أو الأدب الرمزي الذي حمل توصيف للمدينة بكل تكويناتها من مثل ما فعل جورج أرويل في مزرعة الحيوانات،[8] هذا الدرس "درس المدينة الفاضلة" إنما كان يشير إلى حالة تصورية تدار بها المدينة على أفضل وجه وعلى طريق العدل محققًا السعادة والرخاء، كل ذلك ربما يشير إلى أشكال متنوعة في العلاقة بين المفكر والسلطة أبرز هذه الأشكال ما يكون فيها المفكر في السلطة، على الخيار الذي زكاه أفلاطون ومن بعده الفارابي،[9] ثم حينما يكون العالم مع السلطان ليبرر له ويقدم له

انظر: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، بدون مؤلف، تقديم: رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، مارس ١٩٩٢، الماوردي، الأحكام السلطانية، مطبعة الحلبي، ١٩٧٣، وكذلك انظر: محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق: جعفر البياتي، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، أغسطس ١٩٩٠، عز الدين العلام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية = وثوابت الخطاب السياسي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، فراير، ٢٠٠٦.

ماكس فيبر، رجل السياسة ورجل العلم، نادر زكري (ترجمة)، بيروت، دار الحقيقة للترجمة والنشر، ١٩٨٢.

عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، نشر وتحقيق وتقديم: علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، ١٩٦٥.

انظر بحثنا: العالم والسلطان: نماذج تراثية وخبرة بحثية، كتاب تحت الطبع.

حامد ربيع، خطابات إلى الأمة، تحقيق وتقديم: حامد عبد الماجد، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

تفسير المنار، الجزء الخامس، بيروت، ص ١٤٧.

بيدبا، كليلة ودمنة، عبد الله بن المقفع (ترجمة)، القاهرة، وزارة المعارف العمومية، المكتبة الأميرية ببولاق، ١٩٣٧.

جورج أرويل، مزرعة الحيوانات، ترجمة: نبيل راغب، القاهرة، دار غريب، د. ت. (ألفت عام ١٩٤٥).

الفارابي، المدينة الفاضلة، علي عبد الواحد وافي (تحقيق وترجمة وشرح)، القاهرة، نهضة مصر، د.ت، حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الثانية، ١٩٩٢.

المسوغات لفعله خاصة مع ظلمه وجوره (عالِم السلطان، العالِم كقاطع طريق مثلما يشير إلى ذلك ابن الجوزي،[1] ودكاترة السلطان الذين احتلوا تلك المساحة التي تركها العالِم التقليدي ليملأها هؤلاء الذين تقدموا ليشكلوا لسان السلطة وحجتها في تبرير شرعيتها،[2] إلا أن ذلك لم يكن يعني أن العالِم كذلك يمكن أن يقوم بالدور في مواجهة السلطان ممثلاً لما أسمى بسلطان العلماء وبين هؤلاء جميعًا يأتي العالِم محايدًا، أو منسحبًا أو منعزلاً عن مجتمعه وعن السلطة على حد سواء، ويأتي ذلك العالِم أيضًا الذي ينخرط في مجتمعه وأمته مما أسماه أستاذنا الدكتور حامد ربيع بكفاحية العالم،[3] أو ما أسماه جرامشي بالمثقف العضوي.[4]

وفي تنويعات أخرى يأتي ذلك النموذج الذي يشكل فيه العالم حالة تخصصية يدلي برأيه ومشورته إلى السلطة باعتباره خبيرا للسلطة[5] ويأتي أيضًا على الجانب المقابل حينما يدعي السلطان أو صاحب السلطة أنه صاحب فكر (أبو العريف)[6] معتقدًا أنه بسلطانه يجب أن يحتل المكانة الأولى في كل شيء (حتى في عالم الحكمة والفكر).

ويشار كذلك في هذا المقام إلى المفكر الممتلئ والذي قد يصل إلى السلطة بشكل أو بآخر ليشكل مشروع طاغية لو اعتلى عرش السلطان في سياق يتفرد في حكمه وينفرد بقراره ويستغني عن غيره ويفرض رأيه، باعتباره الحق والصواب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (انظر المفكر المستبد)، ويأتي في نهاية سلم التصنيفات أو إن شئت في آخر دركاته المستبد الجاهل أسوأ أنواع المستبدين وأخطر أنواع الاستبداد على المجتمع وطاقاته وفاعلياته.[7]

---

[1] ابن الجوزي البغدادي، تلبيس إبليس، القاهرة، دار الكتب العربية (الحلبي)، ١٩٨٦، ص ١١٠، وما بعدها.

[2] سيف الدين عبد الفتاح، العالم والسلطان، مرجع سابق.

[3] انظر وقارن: حامد ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، سيف الدين عبد الفتاح (تحرير وتقديم)، القاهرة، الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

[4] جرامشي، مذكرات السجن، وانظر: جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرين، المجلد الأول، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص ٥٣٨.

[5] حامد ربيع، خطابات إلى الأمة، مرجع سابق.

[6] سيف الدين عبد الفتاح، المؤامرة وتفسير التاريخ..بين المدخل السفني والتفسيرات الليبرالية، ضمن ندوة عن المؤامرة نضمها مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٦.

[7] علي خليفة الكواري (تحرير)، الاستبداد في نظم الحكم العربية المعاصرة، ضمن مشروع دراسات الديمقراطية في

أولاً: إعادة الاعتبار لمفهومي السياسة والإصلاح

ليس من المصادفات ذلك الارتباط الكياني بين مفهومي الإصلاح والسياسة، حتى إنه يمكننا القول أن مفهوم السياسة مسكون بتضميناته الإصلاحية ومفهوم الإصلاح مصبوغ بمكنوناته ودلالاته الإصلاحية.

١. إعادة الاعتبار لمفهوم السياسة

السياسة في الرؤية الكلية الشاملة متعددة المستويات والزوايا، تؤسس لمعان غير اعتيادية لمفهوم السياسة:

السياسة إصلاح وصناعة

والسياسة قيام على الأمر بما يصلحه، فالإصلاح بنيوي فيها وقسيم لها وهدف لها.

قال أبو زيد البلخي في كتاب السياسة: إن السياسة صناعة، ثم هي من أجل الصناعات قدرًا وأعلاها خطرًا، إذ كانت صناعة بها تتهيأ عمارة البلاد، وحماية من فيها من العباد، وكل صانع من الناس فليس يستغني في إظهار مصنوعه عن خمسة أشياء تكون عللا لها:

أحدها: مادة له (آلة ومادة) يعمل بها.

والثاني: صورة ينحو بفعله نحوها.

والثالث: حركة يستعين بها في توحيد تلك الصورة بالمادة.

والرابع: غرض ينصبه في وهمه (ذهنه) من أجله يفعل ما يفعل.

والخامس: آلة يستعملها في تحريك المادة.

إذا نقلنا المثال من صناعة السياسة قلنا:

إن المادة فيها أمور الرعية التي يتولى الملك القيام بها.

البلدان العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، يوليو، ٢٠٠٥، انظر: سالم القمودي، اغتصاب التطبيق، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣، ص٣٨، وما بعدها، وكذلك: محمد الحوراني، أقنعة الاستبداد وأزمة التحديث في البلاد العربية، دمشق، مركز الراية للتنمية الفكرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

والصورة فيها إنما هي المصلحة التي ينحو بفعله نحوها وهي نظير الصحة، لأن المصلحة هي صحة ما، والصحة مصلحة ما، وكذلك المفسدة سقم ما، والسقم مفسدة،

والفاعل هو عناية الملك بما يباشره من أمور الرعية،

وغرضه فيما يفعله هو بقاء المصلحة ودوامها،

والشي الذي يقوم له مقام الآلة في صناعته إنما هو الترغيب والترهيب.

وفعل السائس الذي هو نظير المعالجة من الطبيب ينقسم بكليته إلى قسمين: أحدهما التعهد، والآخر الاستصلاح.

أما التعهد فحفظ المستقيم وأمور الرعية على استقامة وانتظام من الهدوء والسكون حتى لا يزول عن الصورة الفاضلة، وأما الاستصلاح فرد ما عارضه منها الفساد والاختلال إلى الصلاح والالتئام.

ونظير هذا التعهد والاستصلاح في صناعة السياسة من صناعة الطب التي هي صناعة الأجساد، حفظ الصحة وإعادة الصحة، وكما أن الطب كله مدرج في هذين البابين، كذلك السياسة كلها مدرجة في نظيريهما، يعني التعهد والاستصلاح (التوحيدي، البصائر ١٤٦/٥).[1]

السياسة خلافة وعمارة وعبادة

وعلى ما يؤكد "الراغب"،[2] فإن السياسة -وفق هذا التصور- تستند في تكييفها إلى حقيقة "الاستخلاف"، ذلك أن الفعل المختص بالإنسان على ثلاثة أنحاء:

١- عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾(هود:٦١)، وذلك تحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه ولغيره.

٢- وعبادته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذرايات:٥٦)، وذلك هو الامتثال للباري ﷻ بإطاعة أوامره ونواهيه.

---

[1] لفضيلة الشيخ العلامة أ.د. عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، الكويت: المركز العالمي للوسطية، د. ت، ص ٧.

[2] الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، أبو اليزيد أبو اليزيد العجمي (تحقيق ودراسة)، القاهرة، دار السلام، ٢٠٠٧.

٣- وخلافته المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾(الأعراف:١٢٩)، وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة.. إن الخلافة تُستحق بالسياسة، وذلك بتحري مكارم الشريعة (أصولها القيمية).

والسياسة ضربان:

أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به.

والثاني- سياسة غيره من رعيته وأهل بلده.

ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه "لاستحالة أن يهتدي المسوس مع كون السائس ضالا..".[1]

السياسة شرعية، عادلة، صلاح في مواجهة فساد

ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها وأنها لغاية مصالح العباد، في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، وعرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها، ووضعها مواضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة.

فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر بعين الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها.

وقال ابن عقيل في الفنون جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الجزم، ولا يخلو من القول به إمام، فقال الشافعي لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط،

---

[1] الفارابي والمغربي وابن سينا، مجموع في السياسة، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، د.ت.

وتغليط للصحابة، وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا أنه حق مطابق للواقع، ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع.

ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر.

فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًا طويلًا وفسادًا عريضًا، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتبه، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة، فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم، وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات.

والمقصود أن هذا وأمثاله (من أفعال الخلفاء الراشدين) سياسة جزئية بحسب المصلحة

يختلف باختلاف الأزمنة فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين.

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وإضعافها هي من تأويل القرآن والسنة، ولكن هل من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فيتقيد بها زمانًا ومكانًا.

وهذا كما لو كان للناس عدة طرق إلى البيت وكان سلوكهم في تلك الطرق توقعهم في التفرق والتشتيت ويطمع فيهم العدو، فرأى الإمام جمعهم على طريق واحد فترك بقية الطرق جاز ذلك، ولم يكن فيه إبطال لكون تلك الطرق موصلة إلى المقصود وإن كان فيه نهي عن سلوكها لمصلحة الأمة.

والذي اختص به إياس وشريح من مشاركتهما لأهل عصرهما في العلم الفهم في الواقع والاستدلال بالأمارات وشواهد الحال، وهذا الذي فات كثيرًا من الحكام فأضاعوا كثيرًا من الحقوق.[1]

إعادة الاعتبار للسياسة: قراءة مقاصدية في مفهوم السياسة

فماذا عن الطريق الثالث الذي يخرج عن حد الاستجابة لمجرد متغيرات الواقع أو متغير النماذج التابعة لعناصر تطورات في الواقع سواء أكان داخل الدولة أو في النظام الدولي؛ كل ذلك يشكل الدواعي لبناء المفهوم استجابة لمتغيرات الواقع من خارجه.

مفهوم "السياسة" و"السياسي" حالة نموذجية في هذا المقام،[2] إذ تشير كل التحولات التي رصدناها في مظاهر غالبا ما أتت لاعتبارات متغيرات الواقع ولمتغيرات سمتها التغير والتطور والتحول، وحادثات طارئة لكنها مؤثرة. ومن هنا فإن الاستجابة للحاجات الواقعية لرصد التطورات الحادثة في عالم المفاهيم غير منكور، إلا أن عمليات التوظيف والتبرير لسياسات معينة من منطلق عالم المفاهيم ومحاولة تزييفها

[1] ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الكتب العلمية، الجزء الثالث، ١٩٩١.

[2] انظر: نادية مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، مدحت ماهر (مراجعة وتحرير)، العلاقة بين الديني والسياسي مصر والعالم: رؤى متنوعة وخبرات متعددة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

فضلا عن تحريفها عن وجهتها العلمية والأكاديمية.. هو الخطر في هذا المقام. إذ يبدو عالم المفاهيم مجالا لاستيطان واغتصاب من قبل الفاعلين المستندين إلى القوة، إلى حد استخدامها في أشكال غطرسة القوة وطغيانها والبغي بالمفاهيم.

كل هذه الاعتبارات اتسمت بالتأقيت والاستقاء من ضغوط الواقع، فربما وهي تعيد تعريف "السياسي" تشوهه وربما تستخدمه وتنحرف وتدعي أن تلك ما هي إلا مرونة في المفهوم وقدرة على التكيف.

وبالنظر العميق في تعريف السياسة في الرؤية الإسلامية نلحظ أن هذا التعريف فضلا عن أنه يعيد الاعتبار لمفهوم السياسة، فإنه يجعل من اتساعه ورحابته حالة بنيانية لازمة أصلية في داخلية المفهوم غير طارئة عليه من خارجه، بحيث تستوعب المستحدث من تحيل أو ميل أو انحراف أو توظيف أو تبرير، واقع الأمر أن هذا المفهوم وجد عناصر رسوخه ضمن "صبغة" و"صيغة" المقاصد.

فإذا كانت السياسة -على قول ابن القيم- ما كانت معه الأمور أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، ومناقضة السياسة بمفهومها القيمي تعني أن تكون حال ممارستها أقرب إلى الفساد وأبعد عن الصلاح بمفهوم المخالفة، إنه "السوس" الذي ينخر في الكيان فيفسده ويهدمه. المقاصد -وفق هذه الرؤية- تصبغ وتصوغ مفهوم السياسة على شاكلة العشرية المقاصدية.[1]

القيام على الأمر بما يصلحه: مقدمات ومقومات ومكونات، مجالات، وحفظ، وأولويات، وموازين، وواقع، ومناطات ومآلات، ووسائل، قيم وسياقات.

فالشريعة حكمة كلها في بنائها المعرفي، وعدل كلها في نسقها القيمي، ورحمة كلها في نسقها السلوكي، ومصلحة كلها في نموذجها المقاصدي.

---

[1] انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٦، سيف الدين عبد الفتاح، "إشكاليات دراسة الظاهرة السياسية في المنظور الإسلامي: النموذج المقاصدي: حالة بحثية"، بحث مقدم إلى الندوة المصرية - الفرنسية التاسعة للعلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والمعوقات، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بالتعاون مع مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية الفرنسي ١٩-٢١ فبراير ٢٠٠٠م.

والسياسة -وفق هذا التصور- ليست فنًا أو أسلوبًا أو صراعًا، بل هي رعاية متكاملة من قِبل الدولة والفرد لكل شأن من شئون الجماعة...

والسياسة -وفق هذه الرؤية- تتصف بالعموم والشمول، فهو مفهوم يخاطب كلَّ فرد مكلَّف بأن يرى شئونه ويهتم بأمر المسلمين، بل يمارس عمارة الكون في سياق وظيفته الاستخلافية.[١]

وعلى ما يؤكد "الراغب"، فإن السياسة -وفق هذا التصور- تستند في تكييفها إلى حقيقة "الاستخلاف"، ذلك أنه الفعل المختص بالإنسان

ويبقى بعد ذلك أن رؤية "السياسي" قد أثرت تأثيرًا كبيرًا في رؤية "الدوليّ" كأحد أهم عناصر السياسي، وحقل العلاقات الدولية بكل تكويناته وتسمياته المختلفة. فكَّرس ذلك رؤية لهذا المجال ضمن مفاهيم القوة والصراع وفن الممكن المفضي إلى تحكم الواقع، وهو -على ما أشار إليه "موران"[٢]- ما ولَّد جملة من الكوارث في الممارسة: غطرسة القوة -الخداع والأوهام- الأساطير السياسية، وأسهم ذلك -بدوره- بتهميش "القيمي" لمصلحة "القوة"، حتى صارت القوة في حد ذاتها القيمة.

ومن ثم، فإن إشارة العلاقات الدولية إلى التفاعلات الدولية أو العلاقات وتنوعها أو الفاعلين الدوليين، أو النظام الدولي... أو غير ذلك من مفاهيم فنية استقرت في هذا الحقل، هو ما لا غبار عليه، إلا أن النماذج الكامنة في هذا الحقل لا تزال تحتاج إلى عناصر مراجعة تؤكد اتساع صياغة العلم الخاص بالعلاقات الدولية في سياق مسلياته، ومقاصده الكبرى التي تحرك عناصر العمارة الإنسانية من جهة، والحافظ على

---

[١] نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية مقارنة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا- الولايات المتحدة الأميركية، ط١، ١٩٩٢، ص١١٣-١٨٢.

[٢] إدجار موران، مقدمات للخروج من القرن العشرين، ترجمة أنطوان حمصي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٣، ص ٩ وما بعدها.

إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة: أحمد القصورا ومنير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، وانظر كذلك رؤى متنوعة لموران: إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة:محمد الهلالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، وانظر كذلك: إدغار موران، تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة: عزيز لزرق ومنير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، فرنسا، منشورات اليونسكو الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

استمرار الجنس البشري من جهة ثانية، وتحريك أصول التعارف الإنساني كسُنة ماضية وعمليات متنوعة تفرضها علاقات وتفاعلات وحالات ومواقف وتحرك شأن هذه العلاقات ضمن منظور السفينة العالمية أو سفينة الأرض.[1]

لا شك أن تعريفًا يأخذ بحسبانه كل ذلك يمكن أن يحرك عناصر أجندة بحثية تختلف -إلى حد كبير- في موضوعاتها وصياغتها وقضاياها، وأن إخراج "السياسيّ" و"الدولي" من دائرة القيم أسهم -بدوره- في تبسيط المعقد واختزال الفعل الحضاري المرتبط بهذا الحقل. فإن عمق الفعل السياسي يكمن في القيم الكامنة فيه والمحرّكه له، وهو ما يحرك أصولاً داعمة للفعل الحضاري العمراني، ضمن علاقات يمكن أن تشكل أصولاً تقويمية لحركة النظام الدولي ومساراته ونمط تفاعلاته وعلاقاته، وليس ذلك من عيوب تأسيس العلم أو تكوينه، ولكن هو -في حقيقة الأمر- يضمن عملية الوصل بين العلم ووظائفه، وبين العلم وغاياته.

وربما أن المجال -على هذا النحو- يحرك ضمن تفعيل منظومة المدخل القيمي من جانب، وتفعيل الآليات التي تتحرك ضمن هذا المجال وسعة قضاياها (مثل الاهتمام بجماعات السلام، الحافظ على البيئة - الجماعات المضادة للتجارب النووية..)، إلا أن هذه الجماعات لا تزال تحرك عناصر فعلها ضمن أطرها الحضارية لا تتعداها، على الرغم من وجود تشوهات داخل معادلات النظام الدولي تأتي على دول الجنوب أكثر من أي أطراف أخرى، إلا أنها تشير -وبقدر لا بأس به من الثقة- إلى ضرورات القيم التي يجب أن تحيط عناصر البيئة الدولية، وتفحص معادلات النظم داخل معدلات النظام الدولي، وتأصيل أنماط التعارف ضمن أصول علاقات دولية تتحرك ضمن سياقات قيمية أساسية تتمتع بالثبات والمعيارية والقياسية والتقويم.[2]

---

[1] سيف الدين عبد الفتاح، المدخل السُفُنِيّ في تحليل الأسرة: دراسة في عمليات التنشئة الاجتماعية والسياسية، سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، الثقافة الدينية والبنيان القيمي بين مدخل المقاصد الكلية والمدخل السفني: رؤية إسلامية، بحث مقدم إلى مركز الدراسات المعرفية، القاهرة. (تحت الطبع).

[2] انظر مداخلتنا في سيمنار قسم العلوم السياسية حول إعادة تعريف السياسي، تحت عنوان: إعادة تعريف السياسي من منظور النظرية السياسة: مقدمات لابد منها، سيمنار قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، العام الدراسي ٢٠٠٠-٢٠٠١. أنظر كذلك: نادية مصطفى (إشراف وتحرير)، علم السياسة:

٢. إعادة الاعتبار للإصلاح

على الرغم مما يبدو من فرض القضية والعنوان والمجالات ومناهج الرؤية والعمل الخاصة بمسألة "الإصلاح" فرضًا أمريكيًا صريحًا،(١) فإن المنظور الحضاري الأصيل المصرّ على الاحتفاظ بوعيه الذاتي يرى أن الأمر ليس كذلك بالضرورة، وليس حديثُ "الإصلاح" من منطلق التجدد الحضاري الذاتي، يمثل استجابة أو ردّ فعلٍ للطروحات الأمريكية والغربية، إنما هو خط متصل، وهمٌّ ممتد متأصّل واقع بين إرادة الأمة الواعية واستطاعتها المتغيرة (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت).

وما الطرح الأمريكي أو غيره -ساعتها- إلا كالمناسبة أو المجال أو الظرف الرافع للصوت الذاتي، الدافع لكشف الزيف، وبيان الإصلاح الصالح الحق من ألوان الإصلاح الأخرى: الفاسد، الضال، المخروق، الملبّس، الكاذب..إلخ.(٢)

إعادة الاعتبار لمفهوم الإصلاح عبر ثلاثة أبعاد

أ- المفهوم الغربي للإصلاح، فهو مفهوم قد يشوش على الفهم الإسلامي لمفهوم الإصلاح، فنحن لا نأخذ الإصلاح باعتباره (reform) إعادة التشكيل،(٣) فالإصلاح

مراجعات نظرية منهاجية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي، ٢٠٠١-٢٠٠٣.

(١) انظر: عماد الدين شاهين، الشرق الأوسط الكبير... أصداء الرؤى الغربية، ضمن كتاب أمتي في العالم، كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي، ٢٠٠٣-٢٠٠٤، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٥، ص٢٠٩، وما بعدها، وكذلك انظر عوني فرسخ، الإصلاح بين الطروحات الأمريكية والطموحات العربية، ضمن كتاب أمة في العالم، كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي، ٢٠٠٣-٢٠٠٤، القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٥، ص٢٤٣ وما بعدها، انظر كذلك: محمد والي، سقوط الأقنعة: المشروع الصهيوني الأمريكي للسيطرة على العالم، د.ن.، ٢٠٠٣، حامد عبد الماجد قويسي، المشروع الإمبراطوري الأمريكي وإستراتيجية مقاومته في المنطقة، تقديم: عبد الله فهد النفيسي، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر، حازم ماهر، "تجديد الخطاب الديني من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأميركية... قراءة في قرنين: خطاب الهوية وهوية الخطاب"، في: نادية مصطفى وإبراهيم البيومي غانم (تحرير)، حال تجديد الخطاب الديني في مصر، المجلد الأول، ط١، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

(٣) محمد بريش، مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح، ضمن العدد السابع: أمتي في العالم- كتاب غير دوري يهتم بقضايا العالم الإسلامي (١٤٢٦-١٤٢٧هـ/٢٠٠٥-٢٠٠٦م): الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج القاهرة، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٧، ص٤٩، وما بعدها، وكذلك انظر وقارن أبحاث الندوة الهامة: كمال المنوفي، يوسف محمد الصواني (تحرير)، ندوة الديمقراطية والإصلاح السياسي في الوطن العربي، والتي عقدت بجامعة القاهرة، يونيو ٢٠٠٦، ليبيا، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب

الذي نقصده ونسعى إليه يتكون من عمليات تجديدية بأفكار نهضوية وإمكانات وقدرات فاعلية.[1]

ب- مفهوم الإصلاح ارتبط بالخارج في الخطابات الأخيرة أكثر من ارتباطه بالداخل، وصارت العلاقة بين الداخل والخارج من هذه الزاوية مثار مشاكل إلى الدرجة التي جعلت البعض يرى أن الإصلاح فقط هو الذي يأتي من الخارج، ولكن نحن نؤكد على داخلية الإصلاح، وإمكاناته وقدراته، أما الخارج فهو ضمن الوسط للإصلاح، سواء مباشرًا أو منداحًا (من دوائر الفرد إلى الدائرة النهائية إنسان الإنسانية).[2]

ج- أن عملية الإصلاح ترتبط بجملة من المفاهيم الأساسية لا يفهم الإصلاح إلا مستصحبا معها ملتزما بمعانيها:

النهوض، التجديد، الإحياء، بناء الحضارة، المتطلبات الأساسية الفكرية والثقافية للعملية الإصلاحية، الجانب الإيماني والتربوي في العملية الإصلاحية، الفاعلية.

إعادة الاعتبار للسياسة تعني ضمن ما تعني محاولة للخروج من اغتصاب وتأميم المستبد وتحريف الغرب وحصره وحصاره في السلطة والصراع حولها، وإعادة الاعتبار لمفهوم الإصلاح يرتكز إلى اعتبار مفهوم الإصلاح مفهومًا بنيويًا في مفهوم السياسة وفي مضامينه الإسلامية والإنسانية بما يهدف إلى (أنسنة السياسة) وارتباطها بمنظومة قيم تأسيسية وغايات قاصدة الى الإصلاح والصلاح والمصلحة، بما يؤكد صلاحية منظومة الشريعة لعمران الإنسان والبنيان.

ثانياً: الفكر والعلاقة بين الإصلاح والسياسة

دخول الفكر على العلاقة بين السياسة والإصلاح يحيلنا إلى معادلتين من أنماط الإصلاح:

الأخضر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

[1] سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، طبعة منقحة من رسالة الدكتوراه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سبتمبر ٢٠٠٢.

[2] سيف الدين إسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المركز العلمي للدراسات السياسية، سبتمبر ٢٠٠٢، سيف الدين عبد الفتاح، النهضة على غير الطريقة الأوروبية، موقع إسلام أون لاين.

الأولى: هي التي تركز على الإصلاح من السلطة (من أعلى).

الثانية: الإصلاح من المجتمع (من أسفل).

إلا أنه في تاريخنا وخبراتنا الماضية والمعاصرة هناك طريق ثالث، ويقصد بهذا الطريق؛ الحاكم المفكر الجامع بين الدولة والمجتمع ضمن علاقة سوية تؤسس لعلاقة تكافلية ناهضة تشكل رافعة حضارية للأمة بكل تكويناتها وامتداداتها.

العلاقة بين الإصلاح والسياسة علاقة شديدة التشابك، كما أن المتطلبات الفكرية والثقافية هي المحضن الأساسي لهذه العلاقة.

الحاكم المفكر: رؤية جديدة في عالم الإصلاح والسياسة

نحن نرفض حصر الخيارات الإصلاحية من أعلى/من أسفل، ولا نركز على أن عملية الإصلاح هي في السفلية أو العلوية ولكن نركز على الشروط الفكرية والثقافية لعملية الإصلاح، ولذلك نحن نطرح من جديد الحاكم المفكر كصياغة جديدة للحاكم الفيلسوف وخبرته في تشييد صياغة جديدة للعلاقة بين الدولة والمجتمع، إنما تشكل إعادة التفكير في الأدبيات التي تتعلق ببناء المدن الفاضلة، ومن ثم فإننا نرفض أنماطا من السلطة جرى التسويغ لها على ألسنة كثيرين من مثل المستبد العادل، أو سلطان غشوم خير من فتنة تدوم، أو من اشتدت وطأته وجبت طاعته، أو ستون سنة بسلطان ظالم خير من ليلة بلا سلطان.[1]

ومن الأهمية بمكان أن نؤكد في هذا المقام بأن النموذج الذي يتعلق بالحاكم المفكر ليس هو نموذج أبو العُريف المتحكم، ولكننا أمام جملة من الشروط الفكرية والثقافية لعملية الإصلاح التي تجدد أصوله ومرجعيته، ووسائله، وأدواته، وآلياته، وإمكاناته، وطاقاته، وعملياته، وفاعلياته، ومقاصده، وغاياته.

إن هذا التسويغ الجامع بين متناقضات من الاستبداد والعدل أو المزيف لأوصاف

(١) عبد اللطيف المتدين، إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، يناير ١٩٩٩، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٩، وكذلك انظر: محمد محمد أمزيان، في الفقه السياسي: مقاربة تاريخية، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

من مثل الحاكم المفكر في إطار تزكية نماذج المستبد الجاهل المدّعي (أبو العريف) أو ذلك المستبد الذي يسوغ المجتمع في ضوء علاقة السيد بالعبد (دكاترة السلطان)،[1] يمكن الرد عليه بالتأكيد على ما يلي:

- ليس هناك ما يسمى بالمستبد العادل، فالنقيضان لا يجتمعان (الاستبداد والعدل).

- لا بد أن يكون لدى المجتمع القدرات والأجهزة القادرة على كشف كل غطاء زائف حول عملية استبداد السلطة في إطار النموذج الذي يمثله أبو العريف (المستبد الجاهل)، وقابليات الاستخفاف الفرعوني.

- وكذلك فإن علاقات الاستبداد لا يمكن أن تنتج من خير ولكنه في حقيقة الأمر هو نوع إن أتى بشيء يتعلق (بتنمية الناس) فإن ظاهره الرحمة، وباطنه من قبلهم العذاب، وهي نماذج تحرك ضرورة الكشف عن كل ما يتعلق بالإصلاح الضال أو الإصلاح معكوسًا، أو الإصلاح الزائف ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾(البقرة:١١).

- وغاية الأمر أن الاستبداد كما هو صناعة فإن الإصلاح كذلك صناعة يقوم على أركان عدة تتفاعل في بنائه وبنيته، في سيرته ومسيرته، في تحولاته وسيرورته، ومن هنا وجب علينا أن نؤكد على أنه ليس فقط النماذج الإصلاحية في مواجهة نماذج الاستبداد والإفساد، ولكن علينا كذلك أن نؤكد على إمكانية انحراف عملية الإصلاح.

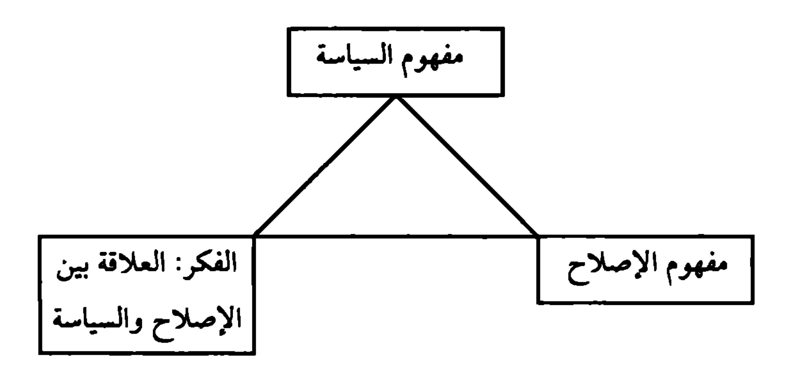
إذا كان الفاسد في سعيه يريد أن يفسد كل شيء ويهلك الحرث والنسل (التنمية والإنسان)، فإن القائم بعملية الإصلاح وجب أن تكون عينه على أمرين: الدولة والمجتمع، والعلاقة فيما بينهما فيصلح أمرهما، وعلى نموذج الإصلاح ذاته حتى لا يكسد أو يفسد، وهنا من الواجب علينا، وقد قمت قبل ذلك بإبراز النموذج الفرعوني في العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم.[2] ضمن طاقات إفساد استطاعت، أن

[1] محمد المهدي، علم النفس السياسي: رؤية مصرية عربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

[2] سيف الدين إسماعيل، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي...، مرجع سابق.

تغتصب كل حقائق الإصلاح ومفرداته من الرشاد ومن الطريقة المثلى ومن إخراجهم عن جادة الصواب وما اعتادوا عليه، ولكن في تركيزنا على ذلك النموذج الفرعوني يجب ألا يلفتنا عن نموذج السامري في انحراف العملية الإصلاحية.

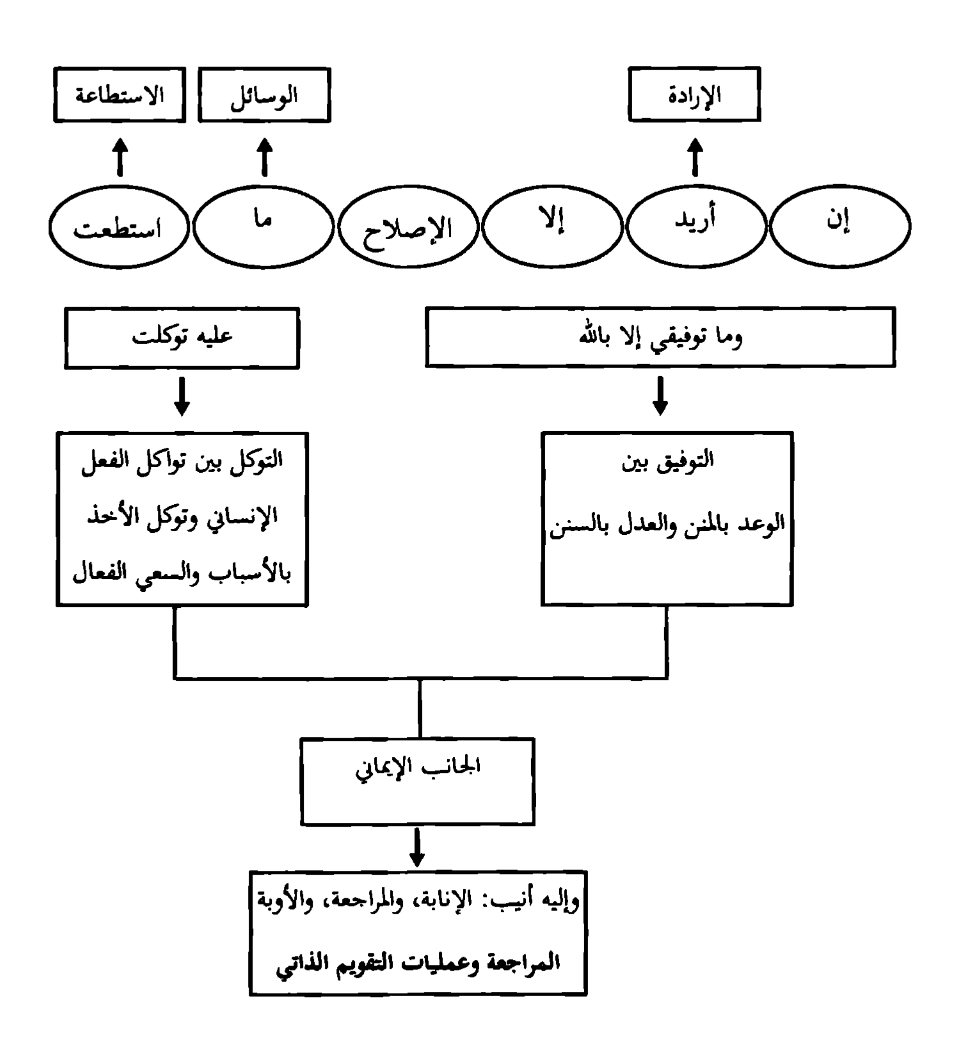
ضمن هذا التكامل تأتي عملية الإصلاح كعملية حضارية وتربوية شاملة تزكي هذا النظر وهذا التفاعل ما بين المثلث المهم.



فإن مثلث قاعدته الإصلاح لا بد وأن يحمل ضلعين أساسيين؛ السياسة بمضامينها الحضارية الشاملة والفكر بمضامينه الإدراكية والوعي بعالم الأفكار الضرورية التي تشكل شروطا أولية لعملية الإصلاح التي تؤكد أن عملية الإصلاح لا تحتاج فقط للرجل الصالح في ذاته، ولكن تحتاج للرجل المصلح لغيره وجماعته وأمته.

ومن هنا يبدو لنا نموذج الإصلاح في دعوة النبي شعيب عليه السلام:

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾(هود:٨٨)

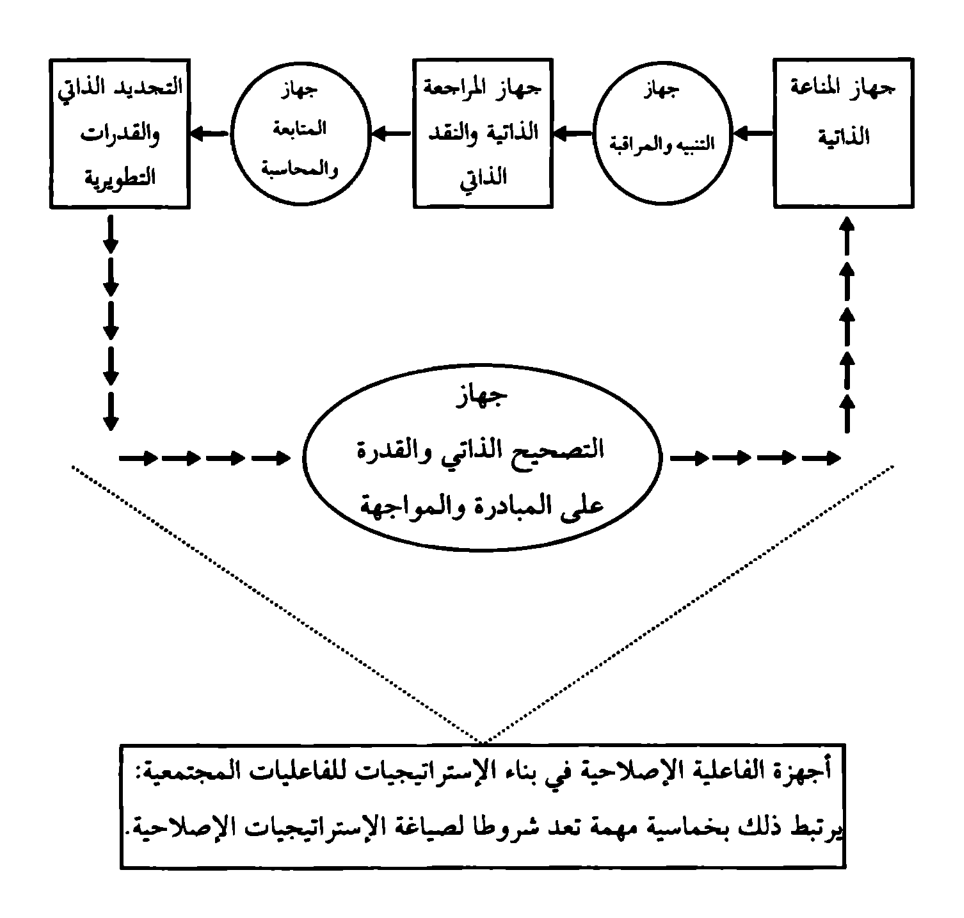


ومن هنا وجب على نظريات الإصلاح أن تؤكد على هذا المربع الإصلاحي التربوي الحضاري:

نظرية الفسيلة		نظرية الثغر والرباط عليه
	الإصلاح التربوي والحضاري	
نظرية الفأس والسعي الفعال		نظرية الثمرة: الاستمراية والديمومة وعدم تحقير شيء من المعروف أو المنكر (لا تحقرن من المعروف شيئا)

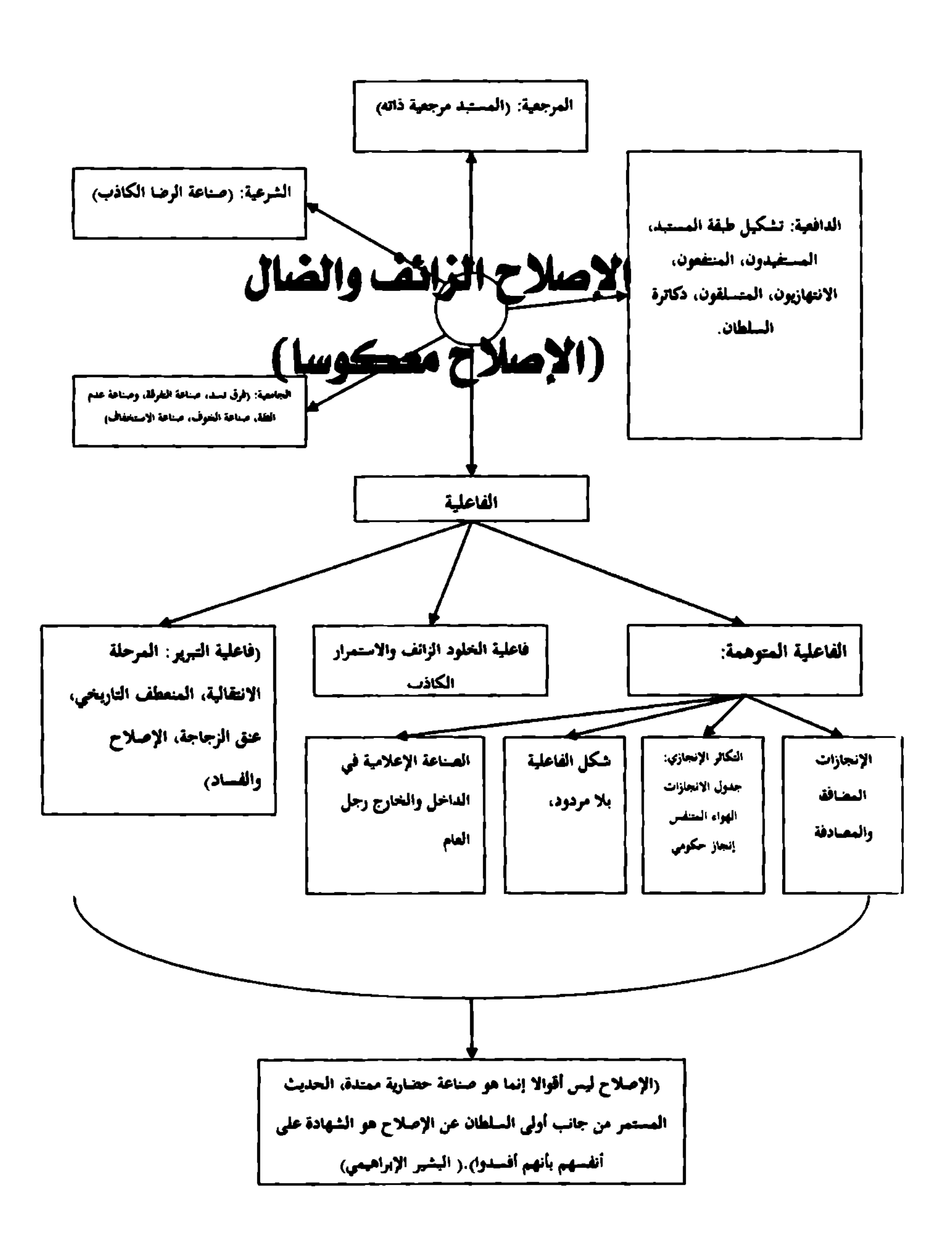
وكذلك هي تؤكد على هذا المربع فإنها كذلك تعبر عن معاني الحفاظ على أجهزة الإصلاح داخل المجتمع وتعظيم طاقاته الإصلاحية في هذا الإطار، وذلك ضمن روابط تربط ما بين هذه العمليات والأجهزة الإصلاحية ضمن طاقات متراكمة وطبقات متعاظمة تمكن للإصلاحي في سياساته وإستراتيجياته.

ومن أهم هذه الأمور تقع هذه الأجهزة ضمن هذا الشكل الهام.



أجهزة الفاعلية الإصلاحية في بناء الإستراتيجيات للفاعليات المجتمعية:
يرتبط ذلك بخماسية مهمة تعد شروطا لصياغة الإستراتيجيات الإصلاحية.

فإن النظر في النماذج الاستبدادية التي تصوغ علاقة السلطة بالمجتمع صياغة مشوهة غير سوية تحرك تلك الشروط السابق الحديث عنها في عملية الإصلاح لتزيفها في طبيعتها وتزورها في عطاءاتها وتكر على أصل مقاصدها بالنقض والإهمال، وتسرق مفهوم الإصلاح ذاته وتغتصبه، كما يتضح من الشكل التالي:


المرجعية: (المستبد مرجعية ذاته)
الشرعية: (صناعة الرضا الكاذب)
الإصلاح الزائف والضال
(الإصلاح معكوسا)
الدافعية: تشكيل طبقة المستبد، المستفيدون، المنتفعون، الانتهازيون، المتسلقون، دكاترة السلطان.
الجامعية: (طرق لسد، صناعة الطرطقة، وصناعة عدم الثقة، صناعة الخوف، صناعة الاستخفاف)
الفاعلية
الفاعلية المتوهمة:
فاعلية الخلود الزائف والاستمرار الكاذب
(فاعلية التبرير: المرحلة الانتقالية، المنعطف التاريخي، عنق الزجاجة، الإصلاح والفساد)
الإنجازات المضافة والمصادفة
التكاثر الإنجازي: جدول الانجازات الهواء المتنفس إنجاز حكومي
شكل الفاعلية بلا مردود،
الصناعة الإعلامية في الداخل والخارج رجل العام
(الإصلاح ليس أقوالا إنما هو صناعة حضارية ممتدة، الحديث المستمر من جانب أولي السلطان عن الإصلاح هو الشهادة على أنفسهم بأنهم أفسدوا).(البشير الإبراهيمي)

ثالثاً: نماذج الحاكم المصلح المفكر

إن اختيار النماذج الجامعة بين الفكري والسياسي والإصلاحي ليس بالأمر الهين ولا بالأمر الجزافي، ولكنه أمر يتحرك ضمن منظومة من المعايير المنهجية تجعل من هذا الاختيار اختيارًا رشيدًا وسديدًا وممثلاً لخريطة النظم بين ثلاثية "الفكر والسياسة والإصلاح"، وفي هذا السياق فإن اختيارنا لنماذج معاصرة تمثلت في خاتمي، وعلي غرت بيجوفيتش، ومهاتير محمد، لتمثل خريطة لمفكرين ثلاث وخبرات ثلاث تمثلت في إيران، والبوسنة والهرسك، وماليزيا، إنما تشكل عينة ممثلة تجعل هذه النماذج وإن نجحت نسبيًا قادرة لأن تعطي الحجة والدليل العياني والواقعي لهذه العلاقة الثلاثية.

وفي هذا المقام فإن هذا الاختيار لا يشكل اختيارًا متحيزًا لفئة دون فئة ولكنه اختيار منظوم في إطار جامعية الرؤية الإسلامية المحركة، والرؤية الإسلامية الدافعة، والرؤية السياسية الثاقبة والبصيرة، هذا النص شكل في هذه النماذج الثلاثة جدلا غاية في الأهمية تنوعت أشكاله واختلفت مدخلاته ومخرجاته وهو أمر يعني ضمن ما يعني أن هذه النماذج الثلاث ليست نماذج خالية من النقد، أو التحفظ على بعض مساراتها، ولكن الأمر هنا يتعلق بالقصد المباشر على ما أردناه من فرضية هذا البحث بالرؤية المنظومية للعلاقة بين الفكر والسياسة والإصلاح.

ومن هنا فإن الخبرة الإيرانية ممثلة في خاتمي، قد تجد انتقادات من هنا أو هناك من داخل هذه الخبرة أو من خارجها، وأن حركة بيجوفيتش وقبوله في النهاية تسوية في البوسنة والهرسك مما جلب عليه نقدًا هنا أو هناك، لا يعني بأي حال عدم الوقوف على خصوصية هذه الخبرة كنموذج إصلاحي كان من أهم أهدافه الحفاظ على الكيان، كما أن البعض قد ينتقد الخبرة الماليزية على عهد مهاتير مؤكدًا على نقائص فيها إلا أن هذه النقائص لا تنسخ حجم انجاز هذه الخبرة في الخروج من حال التخلف إلى حال من الارتقاء والنهوض، ولعل الخبرات التاريخية تشهد نماذج أخرى جزئية لتدل على هذه المعاني إلا أن هذه النماذج الثلاث شكلت في ذاتها وفي مساراتها نماذج بارزة في العقود الثلاثة الأخيرة.

من الجدير بالذكر أيضًا أن ننوه إلى أنه ليس من مقصودنا أن نزكي تزكية مطلقة أن الإصلاح يتم دائمًا من أعلى أو من السلطة، ولكنه أمر يدل من خلال اختيار هذه النماذج الثلاث أن رؤية هذه الخبرات الإصلاحية لم تكن لتنجح إلا وقد وضعت المجتمع ضمن معادلتها الإصلاحية. وكذلك فإنه يجب ألا ينصرف إلى الذهن أن هذه النماذج بالاعتبار لتلك الثلاثية "الفكر السياسة الإصلاح" لا تعني بأي حال من الأحوال أن عامل الفكر هو العامل الحاسم، أي بمعنى أن الحاكم لو أنه مفكر أو يستند بشكل مباشر أو غير مباشر إلى الأبعاد التي تتعلق بالفكر ويجعله قاعدة لحكمه ليس معنى ذلك أن يؤدي هذا الأمر وبشكل تلقائي إلى صلاح الحكم وبشكل مطلق، ولكنه يعني ضمن ما يعني أن الاستناد إلى قاعدة فكرية ورؤية إستراتيجية هي أحد الشروط المهمة في عملية الإصلاح وفي سياق ترشيد السلطة وسياساتها ومقاصدها، وإلا فإن الخبرة التاريخية لم تعدم نماذج شكل السياق الفكر فيها مدخلاً للاستبداد، أو الاستناد إلى حركة استبدادية لم تنتج في النهاية أي نماذج إصلاحية حقيقية.

ذلك أن بعض هؤلاء استندوا في تفكيرهم إلى فكر انقلابي يحاول أن يجمع في المعادلة بين الفكر والقوة ولكنه في غالب الأمر قد التبست عليهم عناصر معادلة مختلة بين هذين الأمرين؛ فبدلا من أن يسيروا ضمن منظومة قوة الفكر ونجاعة تأثيره في ترشيد المسار والمدار والخيار والقرار فإنهم جنحوا من غير مبرر يدفعهم إلى معادلة فكر القوة أي جعل الفكر وسيلة لاكتساب عناصر السلطة ضمن حركة استبعاد لقوى سياسية أخرى، أو قوى فكرية مختلفة، وبدلا من أن يديروا الأمر ضمن معادلة الاختلاف والتعدد والحوار فإنهم أداروا الأمر ضمن الواحدية والاستبدادوالاحتكار.[1]

[1] ورد ذلك التحفظ على ذهننا عند تساؤل من أحد الحاضرين (وهو الأستاذ الدكتور علي رمضان أبو زعكوك) حينما أشار بسؤال: هل هناك حتمية في تعلق الفكر بالحاكم أن يجعل من مفرداته الإصلاح بصورة تلقائية، ولا شك أن هذه ملاحظة قيمة، التدبر فيها يعني بعض النماذج في خبرات مختلفة، ولعل نموذج الخبرة السودانية (نموذج الدكتور الترابي وتحالفاته مع النميري والبشير) في تعلق بعض المفكرين بالعسكر وفيما يسمى بالعلاقات المدنية العسكرية مما أدى إلى تبرير الفكر لعناصر قوة وتبرير القوة بعناصر فكر، وهو أمر يضع الحدود على هذه الفكرة في العلاقة بين الفكر والسياسة والإصلاح بحيث لا يجعلها علاقة ميكانيكية أكثر من كونها علاقة جدلية تفاعلية تزن المعادلات بين عناصر هذا المثلث في عمليات النهوض والإصلاح.

محمد خاتمي[1]:

إثر قرنين من الجهود المضنية التي بذلها المفكرون الإسلاميون ازدهرت حركة إحياء الفكر الديني بين المسلمين.. فإذا كانت شخصيات فكرية بارزة مثل السيد جمال أسد آبادي ومحمد عبده ورشيد رضا وسيد قطب واقبال لاهوري، قد اعتبرت في فترة من التاريخ شخصيات استثنائية في المجتمع الإسلامي فإن أغلب المفكرين والشخصيات الفكرية الإسلامية يسخرون جهودهم اليوم لإعادة قراءة النصوص الإسلامية وإنتاج كتابات فكرية جديدة مستندة للقيم الإسلامية ومتناسبة مع حاجات ومشاكل الإنسان المعاصر.

إن النظرة الحديثة للدين وإزالة الغبار وطرد الأوهام عنه لا يعتبر اليوم جهدًا نظريًا صرفًا يختص بالشخصيات البارزة في المجتمع الإسلامي، بل إنها حركة أساسية

---

(1) ولد خاتمي عام ١٩٤٣ في أطراف الصحراء الإيرانية وفي منطقة عرفت بكثرة منافذها الهوائية وغناها وتمسكها بالعقائد الدينية الأصيلة، وهوابن آية الله روح الله خاتمي

جمع خاتمي أطراف الثقافة الإيرانية بقطاعيها الحوزوي والجامعي.. ولم يتخل في هذا الطريق عن دراسة ومطالعة مؤلفات المفكرين الغربيين، فاطلع على التيارات الفكرية والنظرية الغربية في مختلف المجالات الفلسفية والمعرفية والاجتماعية والسياسية.

وكان وجوده في مدينة هامبورج الألمانية لعدة سنوات كان فرصة ثمينة له للتعرف مباشرة على العالم الغربي، حيث سعى خلال تلك الفترة إلى إجراء تحقيقات معمقة حول مؤلفات المفكرين المسلمين وأسلوب تعاملهم مع أسس الفكر الغربي وإنجازاته إلى جانب اشتراكه في مقاومة الظلم والاستبداد الذي كان يحكم إيران آنذاك.

-بعد انتصار الثورة الإسلامية قاد خاتمي الركب الثقافي في إيران لأحد عشر عاما، حيث سعى خلال سنوات تقلده منصب وزير الثقافة والإرشاد الإسلامي لتعميق الثقافة الإسلامية الإيرانية في المجتمع. رغم العقبات الكثيرة والجفاء الذي قوبل به فقد سخر اهتماماته لنشر آرائه العصرية المتجددة فيما يخص العادات والتقاليد وطور رؤاه النقدية للحداثة والتجديد. رغم أن الجهود التي بذلها خاتمي في هذا الطريق أدت إلى إثاره المشاكل أمامه من قبل الناشطين السياسيين المناوئين له ، مما دفعه إلى تقديم استقالته من منصبه الوزاري إلا أن هذه الجهود أثمرت ثانية في الثالث والعشرين من آيار ١٩٩٧، حيث إن ما تحقق لم يكن في الواقع انتصارًا لخاتمي فحسب بل انتصارا لأفكاره. ومن كتبه:

- الدين والفكر في شراك الاستبداد: جولة في الفكر السياسي للمسلمين، ترجمة: ماجد الغرباوي، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠١.
- التنمية السياسية التنمية الاقتصادية والأمن، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- الدين والدولة، تقديم: محمد كمال الدين إمام، القاهرة، الدار العالمية للكتب والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، بيروت، دار الجديد، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.
- مطالعات في الدين والإسلام والعصر، بيروت، دار الجديد، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
- الإسلام والعالم، تقديم: محمد سليم العوا، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

لاستمرار حياة المسلمين في جميع الأبعاد، حيث إن هذه الحركة تتابع اليوم في جميع الدول العربية وباقي الدول الإسلامية بكل شمولية وسعة وتزايد.

حدد السيد خاتمي ثلاثة محاور أساسية لأطروحته التي تمثلت؛ بالمنطق في ساحة الحوار، والتزام القانون في العمل، والحرية والفكر، وبالاستناد لهذه المحاور طرح قراءة جديدة للمفاهيم السياسية والثقافية في العلاقات الداخلية والخارجية، وبالتالي نجح في التأثير إيجابيًا على نظرة الدول الأخرى لإيران، وأعدها لتقبل مشروع كبير باسم الحوار بين الحضارات. ومع حضور السيد خاتمي في الساحة، انتزع مبدأ الحوار، فرصة المبادرة من أيدي مثيري الغوغائية، وغطت إستراتيجية الشفافية والوضوح على أسلوب الغموض والتستر في الساحة السياسية وبالاعتماد على إدارة حكيمة ورزينة نجحت نهضة الثالث والعشرين من آيار في دعوة قطاعات واسعة من الشعب الإيراني التي كانت قد همشت اجتماعيًا في السابق بسبب الحواجز والأطر غير الواقعية، وإعادتها إلى الساحة وبث الحياة ثانية في وجودها ومنحتها العزة والكرامة المنشودة.

ومع سماعهم الرئيس خاتمي وهو يقول: ليحيا من يعارضني، ازدادوا ثقة أن الوقوف إلى جانب رئيسهم لا يعني الانقياد بل الرفقة المشروطة التي لا يمكن تحققها إلا على أساس الميثاق الوطني الذي تعتبر الحرية خطوته الأولى.

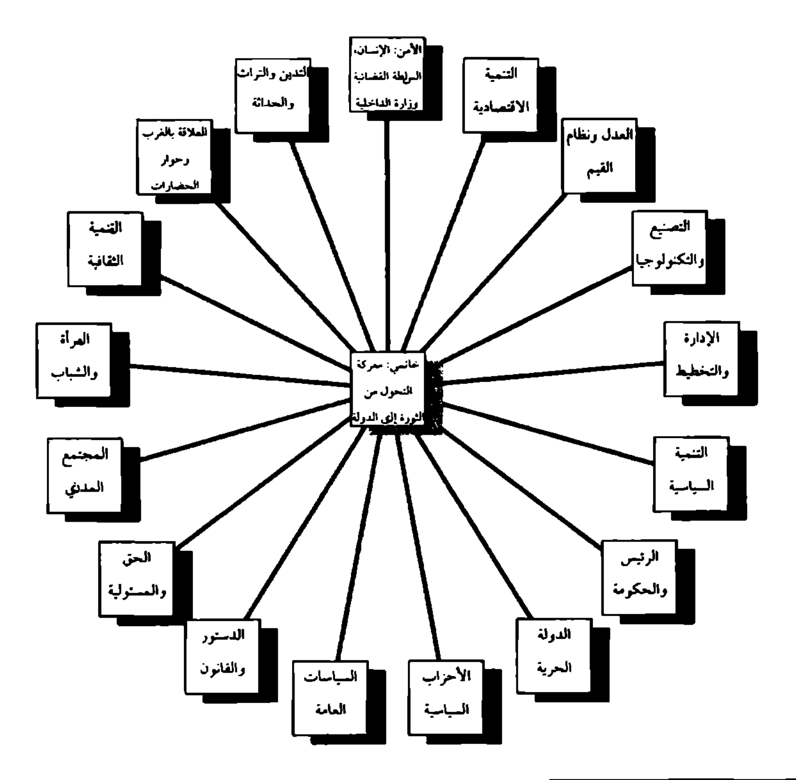
لقد أوجد السيد خاتمي ائتلافًا بين جميع طبقات الشعب وشرائحه قائمًا على أساس التسامح والتفاهم، فأعاد الفاعلية للكثير من الفصائل والتجمعات الاجتماعية والفكرية بعد أن كانت قد جرت إلى الانفعال.

إن تجديد وتحديث البنية السياسية للبلاد في إطار توسيع دائرة مشاركة أبناء الشعب والتصدي لظاهرة الاحتكار السياسي من قبل مجموعة معينة تشكل محور نشاطات الرئيس خاتمي وسبب استقطابه لأبناء الشعب.

إن أفكار الرئيس خاتمي كأسلافه من المفكرين تتجاوز الحدود حيث اتسع مدى تأثيرها ليصل إلى العلاقات مع الدول الإسلامية بل إنها تأخذ بنظر الاعتبار العلاقات وحسن التعامل والسلام العالمي بشكل عام.

لقد نجح خاتمي -وقت أن كان في السلطة- في إزالة الكثير من حالات سوء الفهم في علاقات إيران الخارجية، وأن يفتح أبوابا جديدة أمام توسيع هذه العلاقات وإقامة علاقات قائمة على مبدأ الاحترام المتبادل.[1]

لقد شكل خاتمي من خلال تلك المفردات التي أشرنا إليها في الشكل السابق منظومة إصلاحية متكاملة راع فيها عناصر السياق الواقعي للدولة الإيرانية ولثورتها وعناصر السياق الدولي بكل تعقيداته، واستطاع من خلال تلك المفردات التي استخدمها أن يجعل من همه الأساسي أن تتحول الثورة إلى دولة ضمن خبرة إصلاحية تقوم على قاعدة من التربية والمرجعية والشرعية، ومن هنا فقد قدم رؤية للإصلاح تقوم على قاعدة دينية وقيمية وثقافية وفكرية استهدف بها بناء الإنسان وعناصر المواطنة في سياق النهوض لإيران الدولة ومكانتها العالمية.



[1] ثريا نفاع، خاتمي الإنسان... رؤية مختلفة، الدوحة، دار الشرق للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ص ١٠-١٣.

لا شك أن هذا النموذج الذي جمع بين الحكم والفكر قد شكل معادلة جديدة في إيران ليعبر بذلك عن قدرة تجميعية ائتلفت فيها القوى على نحو مارست فيه كل درجات الحرية وهو ما أحدث نقلة نوعية، فارتبط الإصلاح باسمه وعبر عن ذلك التوجه الإصلاحي؛[١] على الرغم من أن الأمور تحركت ضمن مسارات مختلفة في الخبرة الإيرانية،[٢] وفي هذا المقام ليس في طاقة هذا البحث أن يقوم بالتحليل والتفسير لجملة التحولات التي أعقبت خاتمي، ولكن الأمر يجعلنا نشير إلى أهمية طروحاته التي قدمها ضمن نموذجه الإصلاحي على الرغم من أنها لم تتمتع بقدر من الاستمرارية وأصابها كثير التعثر والانقطاع.

محاضير محمد:[٣]

محاضير بن محمد هو رابع رئيس وزراء لماليزيا منذ استقلال البلاد سنة ١٩٥٧، تولى منصبه سنة ١٩٨١م وتجددت ولايته خمس مرات نتيجة انتخابات ديمقراطية حتى اختار أن يترك السلطة سنة ٢٠٠٣م، وأن يسلمها لنائبه عبد الله بدوي، مقدمًا بذلك نموذجًا رفيعًا لانتقال السلطة سلميًا في إحدى دول العالم الإسلامي.

غادر محاضير محمد السلطة، وهو يتمتع بأغلبية حزبية في البرلمان، في احتفال رفيع المستوى بعد أن نقل دولته نقلة نوعية من دولة زراعية متخلفة اقتصاديًا إلى دولة تأتي في مقدمة النمور الأسيوية والدول حديثة التصنيع. حينما تسلم محاضير محمد السلطة وكان ترتيب ماليزيا في مقياس التنمية البشرية ١٩٨٠ رقم ٦٨ من ١١٧ دولة (أي رقم ٥٨ إذا كان عدد الدول مائة دولة)، وترك السلطة سنة ٢٠٠٣ بعد أن أصبح ترتيب ماليزيا في المقياس ذاته رقم ٥٨ من ١٧٥ دول (أي رقم ٣٣ إذا كان عدد الدول

[١] سيف الدين عبد الفتاح، أمل حمادة، من الثورة إلى الدولة: دراسة في فكر الخميني وشريعتي وخاتمي، ضمن سيف الدين عبد الفتاح، السيد صدقي عابدين (تحرير)، الأفكار السياسية الآسيوية الكبرى في القرن العشرين، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠١، ص ٣٥٦ ما بعدها.

[٢] منال محمد أحمد، إيران من الداخل: تحولات القيادة السياسية من الشرعية الثورية إلى الشرعية الدستورية، القاهرة، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

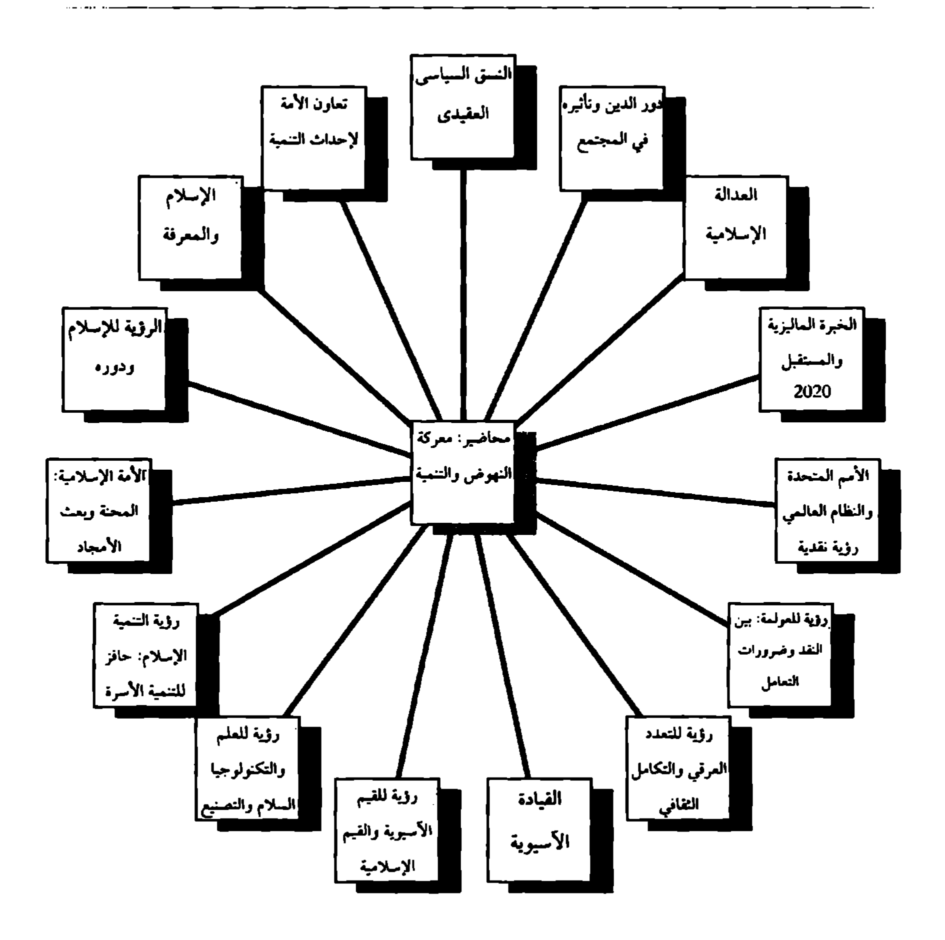
[٣] محاضير محمد، الإسلام والأمة الإسلامية: خطب وكلمات مختارة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، محاضير محمد، خطابات محاضير محمد، ترجمة عمر الرفاعي، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

مائة دولة). أي إن ماليزيا قفزت في عهده من الترتيب رقم ٥٨ إلى الترتيب رقم ٣٣ على المستوى العالمي. وفي عهد محاضير محمد ارتفع متوسط دخل الفرد الماليزي من ٤٣١ دولار في سنة ١٩٨٠ إلى ٨٧٥٠ دولار سنة ٢٠٠٠، وارتفعت نسبة المتعلمين من إجمالي السكان البالغين خمسة عشر عامًا فأكثر من ٦٦٪ سنة ١٩٨٠ إلى ٨٨٪ سنة ٢٠٠٠. وقد حدث ذلك كله في إطار نظام سياسي احتفظ بالموروث الماليزي التقليدي الإسلامي، مع وجود نظام برلماني يقوم على انتخابات ديمقراطية كل أربع سنوات. استطاع محاضير محمد أن يحقق التوليفة الصحيحة بين التنمية الاقتصادية من ناحية وترسيخ الديمقراطية من ناحية أخرى، أي معضلة التوفيق بين التنمية والديمقراطية، ومكنه النظام الديمقراطي من الحصول على شرعية قوة أكسبته ولاء مختلف الأعراق في مجتمع متعدد الأعراق.[1]

بدا ذلك النموذج الذي قدمه محاضير في التنمية يعبر عن خبرة إسلامية متميزة للإصلاح، بما أداه من رؤى إستراتيجية واعية وقدرة على ترجمة هذه الإستراتيجية إلى خطط تطبيقية واسعة ومقدرة استطاع من خلالها أن يقدم سلما للأولويات وحزمة من الآليات استثمرها ضمن سياقات الخبرة الماليزية قادرًا على أن يمزج هذه الخبرة برؤية فكرية واسعة، أسس فيها نموذج التربية والتعليم كرافعة للمسار التنموي ضمن مشروع إصلاحي ونهضوي استند إلى أنساق قيم تتعلق بالمرجعية الإسلامية من جهة والقيم الآسيوية من جهة أخرى، واكتسب شرعيته ضمن حركة إنجاز تراكمت لتؤكد على مكانة متميزة للنموذج الماليزي الذي وظف كل التنوعات في داخله من دون أن يفقد المجتمع ميزانه وميزاته التي اختص بها.

---

(١) محمد السيد سليم، (تحرير)، الفكر السياسي لمحاضير محمد، الجيزة، جامعة القاهرة، برنامج الدراسات الماليزية، ٢٠٠٦، ص ج.



ويمكن للبعض أن ينتقد خبرة محاضير هنا أو هناك خاصة في تحالفاته السياسية التي أقامها أو التي فضها، أو بعض ممارساته السياسية التي تبدو متشحة بقدر لا يتواءم مع قيمة الحرية إلا أنه مع اختلاف تقييم خبرته لا يمكننا أن نغض الطرف عن حجم إنجازه كحاكم مفكر.

علي عزت بيجوفيتش:[1]

لقد اكتوت يوغسلافيا بنيران حربين لا حرب واحدة... الحرب العالمية الثانية، والحرب الأهلية التي نشبت بين (الشتنك) الصربيين الذين كانوا يدافعون عن الملكية اليوغسلافية وبين (الأوستاشا) الكرواتيين الذين انحازوا إلى الاحتلال النازي... وفي نفس الوقت كان البارتيزان بقيادة (جوزيف بروز تيتو) يحاربون القوات الألمانية وفق أجندة أخرى هي الشيوعية.. كان المسلمون كالعادة هم الضحايا في كل صراع ينشب بين الصرب والكروات، فاضطروا في النهاية أن يلتحقوا بالقتال دفاعًا عن وجودهم بعد أن كثر فيهم القتل والتدمير من كلا الجانبين.

كانت الاستاشا الكرواتية قد استولت على السلطة في يوغسلافيا تحت حماية القوات الألمانية الغازية.. وعلم علي عزت أنهم يبحثون عنه لتجنيده في الأستاشا الكرواتية فقد كان الكروات شأنهم في ذلك شأن الصرب يعتبرون المسلمين البوشناق جزءا منهم، ولا يعترفون باستقلالية المسلمين عن الصرب أو الكروات.

ولأن علي عزت كان كارها للعنصرية الصربية وللفاشية الكرواتية معا ولم يكن يتصور نفسه مقاتلا تحت راية النازية أو الشيوعية، لذلك هجر منزله في سراييفو ولجأ إلى أقاربه في مسقط رأسه الريفي ليختفي عندهم.[2]

الكلام كجريمة:

من بين تأملاته الفلسفية عن السجن والجريمة يقول علي عزت: تعلمنا في المدرسة أن تاريخ الجنس البشري بدأ عندما أصبح الإنسان حيوانًا تاريخيًا أي عندما بدأ يكتب.. ولكنه أصبح إنسانًا على الحقيقة عندما تعلم الكلام، أي أن يقول ما يفكر فيه.. ولكن جاء آخرون من بني جلدته فمنعوه من الكلام عندما اخترعوا جريمة (التلفظ) وشرعوا لها أشد العقوبات فعادوا بذلك إلى الحقبة الغامضة من تطوره قبل أن يتعلم الكلام..

---

[1] علي عزت بيجوفيتش، هروبي إلى الحرية، ترجمة: إسماعيل أبو البندورة، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، علي عزت بيجوفيتش، الإعلان الإسلامي، تحقيق وترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمد يوسف عدس، بيروت، مؤسسة العلم الحديث، الطبعة الأولى، يناير ١٩٩٤م.

[2] المرجع السابق، ص ١٥، ١٦.

ويرجع الفضل في هذا إلى لينين زعيم الثورة البلشفية الذي أضاف إلى قانون العقوبات في الاتحاد السوفيتي سنة ١٩٢٢ معارضة أعداء الثورة بالكلام كواحدة من جرائم ستة يعاقب عليه بالإعدام.

ينتقل علي عزت من هذه النقطة إلى المقارنة بموقفه هو عندما أصبح رئيسا لجمهورية البوسنة والهرسك حيث كتب: أثناء محاضرة ألقيتها في سراييفوسنة ١٩٩٤ (أثناء حرب البوسنة) قام أحد المواطنين يسألني عن تراخي الرقابة على الإعلام قال: هل تعلم يا سيادة الرئيس ماذا يكتب الآن في صحف البوسنة الآن؟ هذا وقت حرب فكيف تسمح بهذا؟!

لماذا لا تصدر قانونا للرقابة على ما ينشر في الصحف؟

وكانت إجابتي كالتالي: بعد الذي أصابني من جراء قوانين الرقابة لا يمكنني أن أكون مساندًا لمنع الصحافة من حرية الكلام.. وليس هذا مجرد التزام بمبدأ فحسب ولكنه أيضًا مسألة (براجماتية) فإني أعتقد أن التحريم والقوة لا يكسبان شيئًا عندما يكون الأمر هو أمر اقناع واقتناع عقدي... وذكرته أن القرآن نفسه أثبت هذه الحقيقة بأروع تعبير وأبلغ إيجاز في آية واحدة قصيرة: لا إكراه في الدين.. فإذا طبقنا هذه الآية في مجال أوسع واعتبرنا الإيمان هو كل ما يعتقد فيه الإنسان من أفكار لتبين لنا أن أن الإكراه لا يجدي ولا يثمر في أي عقيدة.. فهل كان الإكراه مفيدا للشيوعيين في القضاء على الأفكار المعارضة بالتهديد والتعذيب والسجن والقتل.. فتلك كانت بعض وسائلهم في قمع الأفكار؟ لقد دلت تجربة النظام الشيوعي وبرهنت هزيمته النهائية على أن هذا مستحيل.[1]

مسلم وأوروبي

في لقاء صحفي مع مندوب صحيفة (شتيرن) الألمانية بتارخ ٥ نوفمبر ١٩٩٤م سأله قائلا: السيد الرئيس أنت معروف كمسلم حريص على التقاليد الأوروبية والتسامح الأوروبي وأنك منفتح على العالم بأسره، ولكن هناك تقارير صحفية تزعم أن هناك

[1] المرجع السابق، ص ٦٩-٧٠.

أسلمة جارية في البوسنة والهرسك فهل هذه مجرد شائعات؟

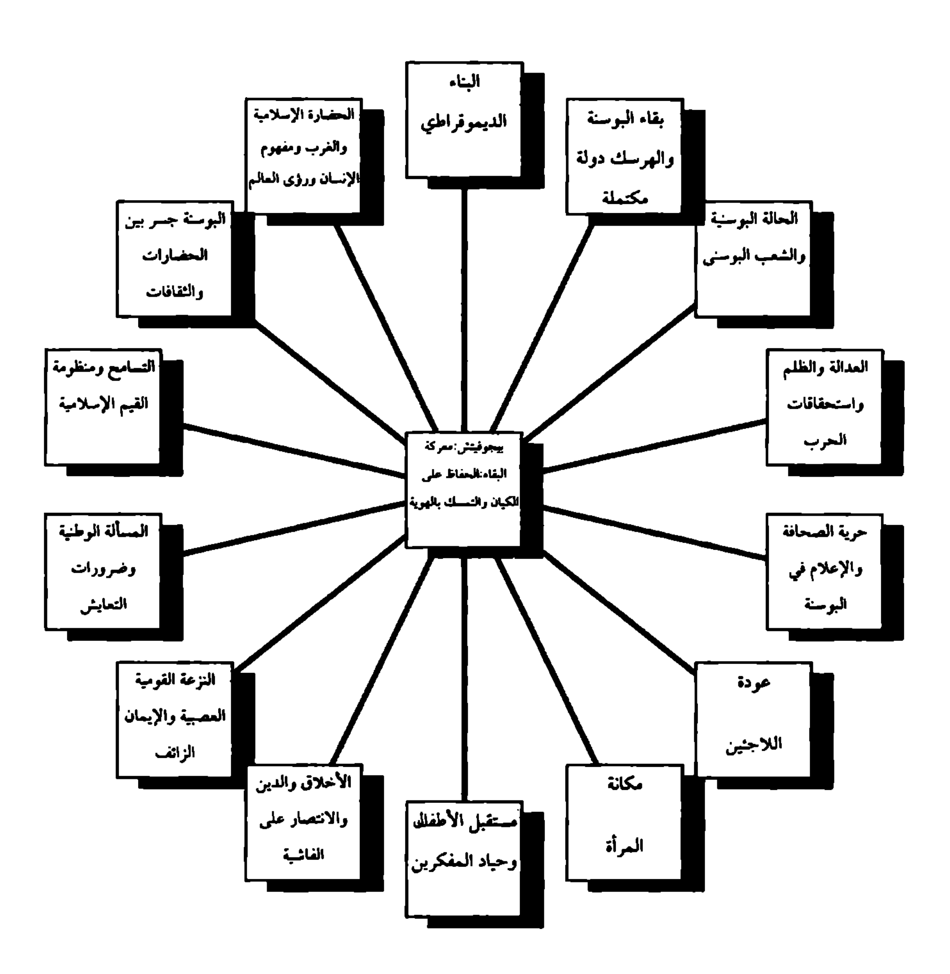
انظر إلى اجابة الرجل الذي يفهم العقلية الأوروبية وكيف يخاطبها لا بلغة الاعتذار والتبرير المهين إنما بمنطق المواجهة الحكيمة قال: سوف أكون شديد الصراحة وأقول لك: لا ليست هذه شائعات بل حقيقة، وتفسيرها أن العودة إلى الدين أصبحت ظاهرة عالمية في كل مكان قمع فيه الشيوعيون الدين على مدى خمسين إلى سبعين سنة.. نعم هناك أسلمة في البوسنة -على حد وصفك- وهي صحوة إسلامية، بقدر ما فيها صحوة أرثوذكسية وكاثوليكية، ولكن الفرق هو ان عودة المسيحيين إلى دينهم لم تلفت انتباه أوروبا المسيحية وهو أمر أفهمه ولا ألومها عليه، أما عودة المسلمين إلى دينهم فقد اعتبرته أمرًا مفزعًا.. أود فقط أن أصحح لك في نقطة واحدة وهي أن تسامحي ليس مرده إلى أنني أوروبي، وإنما مصدره الأصلي هو الإسلام، فإذا كنت متسامحًا حق فذلك لأنني أول وقبل كل شيء مسلم ثم بعد ذلك لأنني أوروبي.. لقد لاحظت خلال حرب البوسنة أن أوروبا تسيطر عليها ضلالات وأوهام لا تستطيع التحرر منها رغم الحقائق الدامغة، فقد دمرت في هذه الحرب مئات المساجد والكنائس.. كلها -بلا استثناء- دمرها مسيحيون، ولا توجد حالة واحدة لكنيسة دمرها البشناق (المسلمون).. أسوق إليك حقيقة تاريخية أخرى: فقد حكم الأتراك العثمانيون البلقان خمسمائة سنة فلم يهدموا كنيسة ولم يبيدوا شعبًا، بل حافظوا على الأديرة الشهيرة في جبال فروشكا جورا (قريبا من بلجراد) لأن إسلامهم يأمرهم بهذا، ولكن هذه الآثار الدينية التاريخية لم تصمد ثلاثة أعوام فقط تحت الحكم الأوروبي.. فقد دمرها الشيوعيون والفاشيون خلال الحرب العالمية الثانية، وهؤلاء لم يكونوا نتاجا آسيويا بل صناعة أوروبية.. وحتى هذه اللحظة لم تظهر أوروبا حساسية ضد الفاشية المتصاعدة في البلقان ووقفت تتفرج على الخراب الذي أحدثه الصرب في البوسنة..

إنني أعتز بأوروبا وأكن لها كل تقدير ولكن أوروبا تحمل عن نفسها فكرة أعلى بكثير من حقيقتها.[1]

---

[1] المرجع السابق، ص ١٥٣-١٥٥.

ضمن هذه الرؤية المتشابكة المتعلقة بالقيم الإنسانية وضرورة المحافظة عليها، والسياق وضرورات اعتباره، والمحافظة على الكيان البوسني ومقتضياته، هذه المعطيات مثلت رؤية إستراتيجية كلية اشتملت على مفاصل فرعية في رؤيته.



شكّل الحفاظ على كيان البوسنة جل هم علي عزت بيجوفيتش في منظوره الإصلاحي الذي اتسم برؤية فلسفية عميقة للإنسان وطبيعته ودوره ورسالته ومساره ووظيفته والنظرة للكون والحياة ولجملة العلاقات الإنسانية بين البشر ليؤكد بذلك على رؤية إصلاحية إنسانية رحبة أصل فيها معنى الحضارة في الإنسان ومعنى الإنسان في

الحضارة، وقدم ضمن نموذجه الحضاري معمار من المفردات والسياسات شكلت بحق مسارات للحفاظ على كيان البوسنة والخروج من حال الحرب واستهداف البوسنيين بالتطهير العرقي إلى حال يحفظ الكيان والبنيان البسنوي محافظا على رؤيته الإسلامية الإنسانية ليعبر بذلك عن درس إصلاحي مهم على أرض الغرب وفي عقر داره، وقد مثل بهذا النموذج الإصلاحي حركة تربوية شاملة تهدف إلى التمكين للقيم الإنسانية الكبرى والقيم الإسلامية العليا وتحرك صوب عملية نهوض وإنماء استطاع من خلالها أن يضع البوسنة على أول طريق للسلام والاستقرار.

ومن هنا كان هذا النموذج الإصلاحي يختلف في مفرداته وفي آلياته وفقًا لنقطة مركزية اختلفت لدى تلك الخبرات فتمايزت هذه الرؤى وهذه المسارات الإصلاحية وتنوعت تلك الخبرات ارتباطًا بسياقاتها والفكرة المحورية التي دارت حولها. هذه الخبرات وإن تباينت في الرؤى والتوجهات والمسارات والآليات إلا أنها اتحدت في المبدأ ضمن مرجعية إسلامية إنسانية وتوافقت في المقصد ضمن هدف إصلاحي شامل، ونظم فيما بينها أسلوب يتعلق بالتربية كقاعدة لهذه النماذج الإصلاحية وانطلاقها نحو ارتقاء الإنسان باعتباره هدفا لهذه النماذج الإصلاحية، فحققت هذه النماذج الثلاثة تمايزًا ونظمًا ووحدة في آن واحد لتحقق بذلك أن في خبرة الإصلاح ما يعم وجب التأكيد عليه وما يخص وجبت مراعاته ضمن صياغة السياسات واستثمار الآليات. إنها رؤية تنظم أيضًا المعاني التي تؤكد على العروة الوثقى بين الفكر والحكم، بين الاستراتيجية والتدبير، بين المبتدأ والمسار والمقصد، فتشكل تلك الخبرات جميعًا حالة تكاملية يمكن أن يستفاد منها وكأن استعراض هذه الخبرات أعاد الاعتبار إلى السياسة في معناها الحقيقي وإلى الإصلاح في جوهره وإلى الفكر في دوره إرشادًا وتسديدًا.

ومن الجدير بالذكر وبملاحظة هذه الأشكال الثلاثة التي تترجم عند كل منهم رؤية العالم والجهاز المفاهيمي المستخدم لدى كل منهم والإشكالات الأجدر بالتناول التي حددتها النماذج الثلاثة إنما شكلت توافقا واستمدادا من تلك المهمة الإصلاحية التي

عقدها كل من هذه النماذج بذاته، مراعيا في ذلك السياق الذي يتفاعل فيه، والمقصد الذي يسعى إليه.

أما عن الموافقات والأشباه والنظائر والتقاطعات فهي تأتي كالتالي:

١- الناظم الإنساني:

بين الإنسان والإنسانية تعلق وإن إصلاح الإنسان أهم مداخل ترقية الإنسانية.

من الجدير بالذكر أن التصور للإنسان ضمن رؤية العالم الكلية يسهم في صياغة وصناعة التصور الإصلاحي ويخرج هذا التصور على شاكلة هذه الرؤية إلا أن الأمر يظل ملتبسا إذا ما تحدثنا عن الإنسان العولمي على صعيد واحد خاصة حينما تستند العولمة إلى رؤية تنميطية مقولبة[١] استندت ضمن اسناداتها الفكرية والنظرية إلى ما أثبته فوكوياما حول نهاية التاريخ، وما أثبته هنتنجتون حول صدام الحضارات، ذلك أن فوكوياما في دعوته تلك التي أشار فيها إلى الانتصار المؤزر لليبرالية إنما كان يؤصل لدعوى الانخراط في سلك الغالب المنتصر لشاكلة الإصلاح على طريقة الغالب في عوائده وزيه ونحلته وسائر أحواله (ابن خلدون)، بينما أن دعوى هنتنجتون كانت المكمل الموضوعي للدعوة الأولى في إطار الإشارة إلى الحملات التأديبية والعقابية لمن يتأبى على الخضوع ويرفض الانصياع ويخالف الغالب، وذلك ضمن مفاهيم تسربلت بدعوات دينية من مثل مبعوث العناية الإلهية، وبحروب فعلية اتخذت ما يسمى بالحروب الوقائية أو الاستباقية، ونظن أن هذا التفكير أو ذاك (نهاية التاريخ وصدام الحضارات) إنما دار وفق منطق يستند على قاعدة الغرب والباقي.[٢]

---

[١] انظر وقارن: جاري بيرتلس، وآخرون، جنون العولمة: تفنيد المخاوف من التجارة المفتوحة، ترجمة: كمال السيد، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، وكذلك: عبد السلام المسدي، العولمة والعولمة المضادة، كتاب (٦)، د.ت.، وانظر: عبد الحي يحيي زلوم، نذر العولمة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

[٢] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، حول التحيز مفهوم النظام العالمي الجديد، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، مجلة فصلية، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، العدد ٨، أغسطس ١٩٩٢م، وكذلك انظر: سيف الدين عبد الفتاح، "الدراسات المستقبلية في عالم المسلمين بين نهاية التاريخ: (عمر أمة الإسلام) وصدام النبوءات، دراسة نقدية من منظور السنن" (في) أ. د. نادية مصطفى، أ.د. سيف الدين عبد الفتاح (إشراف عام): الأمة في قرن، عدد خاص من أمتي في العالم (حولية قضايا العالم الإسلامي) ٢٠٠٠- ٢٠٠١، الكتاب السادس، ٢٠٠٢م.

وإذا كان أفق الإصلاح ضمن مشروعات الإصلاح المختلفة لا بد أن يكون إنسانيًا وحضاريًا وربما في بعض تضميناته كونيًا وعالميًا فليس ذلك بمعنى العولمة الزائفة التي تشكل استبدادا ولكن على مستوى النظام العالمي وعلاقاته الشائهة والمشوهة.

٢. الناظم التربوي المتعلق بالتنشئة والتعليم: إنها العملية التي تعيد صياغة الإنسان، إن إنسان الحضارة والنهوض غير إنسان التخلف والجمود.

٣. البعد الإيماني من أهم الشروط الأساسية لصياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع.

٤. اعتبارهم جميعًا للواقع من دون تحكيمه (اعتبار ترشيد لا اعتبار تحكيم).

٥. الاختفاء عن المسرح السياسي طواعية.

(الدور المتصل) الدور لا يتعلق بالسلطة ولكن الدور الإصلاحي يتعلق بالفكرة.

٦. الحفاظ على الهوية والعلاقة بين الإسلام والغرب:

بيجوفيتش: هوية الكيان المسلم الأوروبي

محاضير: خصوصية النموذج التنموي، طبعة التنمية والخيار التنموي.

خاتمي: الهوية الأساسية غير مانعة من الانخراط في عالم الإنسانية.

المفارقات والفروقات:

أ- الإستراتيجية الأساسية:

خاتمي:

نموذج الانتقال من الثورة إلى الدولة: نحو صياغة علاقات الدولة والمجتمع ضمن نموذج إصلاحي.

محاضير: بناء الدولة من التخلف إلى التنمية: المجتمع رافعة للدولة.

نموذج إصلاحي يؤسس لمقام المجال المشترك لفاعليات التنمية والإصلاح والنهوض.

بيجوفيتش:

بناء الدولة في أحضان المجتمع: الحفاظ على الكيان أول درجات بناء الأمن الإنساني والأمان.

ب- اعتبار الواقع وإدراك السياقات المتشابكة:

يعد اعتبار الواقع ومحاولات إدراكه جامعًا ناظمًا فيما بين النماذج الثلاث إلا أن مع اتفاقهم في ضرورة إدراك الواقع على ما هو عليه والتعامل مع معطياته اعتبارًا لا تحكيمًا لم يمنع هؤلاء من اختلاف الخريطة الإدراكية لمفردات الواقع والجمع فيما بينها، والتعرف على الإمكانات وحجم التحديات وبناء الاستجابات المكافئة والفاعلية.

وفي إطار النماذج الثلاثة التي سبقت الإشارة إليها فإن كل من هؤلاء مثل مرحلة (محطة) من مراحل (محطات) التغيير والإصلاح، فاستطاع أن يتفهم بقدر أو بآخر، بشكل أو بآخر، بدرجة من النجاح تتفاوت على نحو وآخر لما يمكن تسميته باعتبار المرحلة أو فقه المرحلة يعبر بذلك عن إمكانات مستثمرة وطاقات مقدّرة، وفاعليات مثمرة.

ج- الإمكانات وقياس الفاعليات في النماذج الإصلاحية الثلاث:

من الجدير بالذكر أن الإسراف في استخراج قياس موحد لنماذج الإصلاح في عموم الدنيا هو من الأمور التي إن وجدت شرعية في مبناها المعرفي والعلمي (البحثي) إلا أنها يجب ألا تهمل ما يمكن التأكيد عليه في إطار لا ينزلق إلى محاولات تنميط الخبرات الإصلاحية، ولكن غاية الأمر أن نقوم بإدراك التنوع الكامن خلف هذه الخبرات بما يؤكد ثراء هذه النماذج الإصلاحية والخبرات النهضوية، ولكن الأمر العلمي الحق لا بد أن ينصرف إلى ما يمكن تسميته بتصنيف الخبرات والنماذج الإصلاحية أكثر مما ينصرف إلى تنميط الخبرات الإصلاحية، ومحاولة قولبتها، ولا شك أن السير الأعمى في قياس فاعليات النماذج الإصلاحية ضمن مؤشرات نمطية هو من الأمور التي يمكن أن نشير إلى مناطق قصور هذه المحاولات على الرغم من مشروعيتها المعرفية والبحثية وهو أمر يشير إلى المنهاجية التي يجب أن تنصرف إليها الجهود في دراسة الظواهر والخبرات الإصلاحية، وفي هذا المقام، فإن الأمر ربما يتفاوت الناس في تقويمه من بين الوقوف على هذه النماذج وتلك الخبرات في إطار يحاول قياس هذه الخبرات

من خلال الثابت والمتغير فيها، العام والخاص منها، الفشل والنجاح في عاقبتها وفي المقدار الذي وصلته ضمن القوانين، والاستمرارية والتغيير، والديمومة والانقطاع.

من هنا فإن القيام على دراسة هذه النماذج الإصلاحية تقييمًا وتقويمًا قياس ضمن معايير كمية وكيفية لأمر يحتاج إلى دراسات مستقلة بهذه النماذج وتلك الخبرات.[1]

لماذا أنتج هؤلاء وتخلف غيرهم؟

لا شك أن تلك من المفارقات المهمة التي يجب التوقف عندها في هذا السياق ضمن رسم خريطة النماذج الإصلاحية في مقام يربط بين الإصلاح والسياسة، وغاية الأمر في هذا السياق قد يأتي من يضم لهؤلاء عناصر أخرى يراها حريّة بالبحث والدرس والفحص.

وقد يتحدث البعض عن إمكانات ونماذج أخرى ربما شكلت الظروف الموضوعية عائقا وتحديا لأن ينتج بعض من هؤلاء الأخرين من مثل ما أنتج هؤلاء، وضمن هذا السياق فإن الأمر يحتاج منا إلى ضرورة الإشارة إلى ما أسميناه بصناعة الإصلاح، فإن من صناعات الإصلاح ما يشكل نوع الصناعات الثقيلة فيه، ومنها ما يشير إلى الصناعات الدقيقة منه، ومنه كذلك ما يؤشر على الصناعات الخفيفة في آلياته وعملياته، ومنه ما يتعلق بالصناعات الخادمة لغيرها والرافعة لإمكاناتها والقادرة على أن تمارس العامل المساعد والحافزة والدافعة لعملية الإصلاح بما يشكل رافعة للنهضة والتغيير، وكذلك فإن من الصناعات ما تشكل صناعات مكملة، تكمل البنيان وتجوده وتتقنه ضمن عملية إحسانية حضارية مفتوحة و﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾(يونس:٢٦)، كذلك فهناك الصناعات المولدة التي تولد من رحم علاقات شرعية تؤكد على إمكانات خلق طاقات نهوض للأمة وفاعلياتها الممتدة ضمن عملية إصلاح لا تنقض ولا تنتهي.

غاية الأمر أن الإنسان يجب ألا تنفك نشاطاته وفاعلياته عن الإصلاح أبدا، بالاعتبار الذي يؤكد على تنمية أجهزة المجتمع الإصلاحية وقدراتها في ترشيد واستمرار عملية

[1] عمر عبيد حسنة، حضارة النبوة رحمة للعالمين، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، يناير، ٢٠٠٧، وانظر أيضا: برغوث عبد العزيز مبارك، المنهج النبوي والتغيير الحضاري، كتاب الأمة (٤٣)، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٥م.

الإصلاح الشاملة والحضارية مهما قلت هذه العمليات ومهما تصور هؤلاء المهتمون بعملية الإصلاح أن ذلك قدر يسير من عمل كبير وخطير.

هذه النماذج التي يمكن قراءتها من خلال فكرة التنوع في الوحدة تجعل أيضا من قراءة هذه النماذج من خلال خبرة فتح الله كولن[1] الإصلاحية كناظم بين تنوعها والذي تشكل ضمن مقولات ذهبية:

- نموذج فتح الله كولن بين نظم النماذج وقراءة الخبرات.
- القيام على الأمر بما يصلحه، الطلاق بين الإصلاح والسياسة ليس بائنا.
- جوهر الإصلاح بشروطه لا بأشكاله.

هذه المقولات الذهبية الثلاث أصلت معنى التربية كقاعدة لانطلاق النموذج الإصلاحي في الإنماء والنهوض وهو أمر جعل من مفهوم الخدمة باعتباره مفهومًا محوريًا لدى كولن معنى ناظما آخر لهذه الخبرات الثلاث والتي كانت مسكونة بمفهوم الخدمة للإنسان والإنسانية عبر خصوصية خبراتهم الإنمائية في بلادهم المختلفة، إن مفهوم الخدمة هو الذي يرشد معنى السياسة، ويسدد معنى الإصلاح، ويشد كل منهما للتفكير والتدبير والتغيير.

وكذلك فإن من عناصر نظم هذه القراءة لهذه الخبرات بالإضافة لخبرة فتح الله دولن أن نستند في ذلك إلى نموذجين إرشاديين في التفكير والتدبير فيما يتعلق بعملية الإصلاح؛ ألا وهما النموذج السفني والنموذج المقاصدي، وإذا كان النموذج الأول ينظر إلى عملية الإصلاح باعتبارها سفينة لها من المقتضيات والشروط للوصول إلى بر أمانها وإلى حال نجاتها استمدادًا من حديث النبي عليه الصلاة والسلام، حديث

[1] محمد فتح الله كولن، روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٩، محمد فتح الله كولن، التلال الزمردية: نحو حياة القلب والروح (١)، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، ترجمة: أورخان محمد علي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، محمد فتح الله كولن، القدر في ضوء الكتاب والسنة، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٩، محمد فتح الله كولن، أضواء قرآنية في سماء الوجدان، ترجمة: أورخان محمد علي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

السفينة بكل تضميناته ومعطياته وشروطه وغاياته ومقاصده، لقد شكل كل هؤلاء نماذج غاية في الأهمية لقيادة سفينة الإصلاح كل حسب سياقاته وبقدراته المتميزة في قيادة سفينة الإصلاح، ويترافق مع هذا النموذج النموذج الثاني الذي يتشكل من خلال النموذج المقاصدي بكل مفرداته ومقوماته ليؤصل بذلك رؤية استراتيجية واضحة لدى هذه الخبرات الثلاث تؤصل معنى مجالات الإصلاح وأولوياته ومناط حفظ بمفاصله وقدرات رعايته وحمايته وموازينه المرجعية التي يستند إليها وحركة واقعه التي يتفاعل معها، ومناطات تسييره وتدبيره الذي يترجم هذه الإستراتيجيات إلى خطط تنفيذ وتطبيق على الأرض تتخذ من السياق الواسع مجالا لتفعيله ومن منظومة قيمه روحا سارية في صياغته وتطبيقه مستثمرًا كل آلياته معتبرا مستقبله ومآلاته، ضمن هذه الرؤية التي تتعلق بهذه العشرية ضمن النموذج المقاصدي صاغ كل منهم نموذجه الإصلاحي على اختلاف مفرداته وتنوع سياقاته.

خاتمة: الإصلاح في العالم الإسلامي: مسالك متعددة وخبرات متنوعة

إن التصور الإسلامي البديل فيما يتعلق بالمعضلة الغربية يضرب بجذوره في الإدراك الذاتي القوي بصفته مصدرا لا ينضب من المعاني الإنسانية البديلة. ويأتي المفهوم الإسلامي للأمن الوجودي والحرية كنتيجة من نتائج هذا الإدراك الذاتي القوي. فالحرية من المنظور الإسلامي لا تعتمد على القوة ولا تستمد منها، بل هي بالأحرى حالة طبيعية تنبع من الوعي الذاتي، ولذلك لا توصف الحرية الإسلامية بأنها ظاهرة نسبية قد يتمتع بها بنو البشر على قدم المساواة، أو يستعلي بها بعضهم على بعض، ولا توصف الحرية كذلك بأنها حصيلة استغلال المصادر الطبيعية من خلال الآليات والأنظمة المستحدثة. إن الحرية حسب الرؤية الإسلامية تعبير عن نضج روحاني يتحكم ويوجه الأنا الإنسانية.[1]

أما بالنسبة للأسس النظرية للأزمة التي تعاني منها الحضارتان الإسلامية والغربية في الوقت الراهن، فكل من الحضارتين اتجاه معاكس للأخرى، فأزمة الإدراك الذاتي

---

[1] أحمد داود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، ترجمة ومراجعة: إبراهيم البيومي غانم، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٢٠٠.

في تفاقم مستمر ولا يمكن التغلب على هذه الأزمة من خلال إجراء إصلاحات ناجحة هيكليا ومؤسسيا فحسب، وبخاصة أن أزمة الحضارة الغربية تولدت أساسًا من معضلة العلاقة بين رؤاها الحضارية وتطبيقاتها المؤسسية، والأمر على العكس من ذلك تماما في حالة الحضارة الإسلامية. فالإدراك الذاتي الحضاري والتصورات التي ينطوي عليها لا يزال قويًا في العالم الإسلامي، على الرغم من أنماطه الهيكلية والمؤسسية الحالية لا تعكس خلفيته النظرية ورؤيته الخاصة، وتتولد أزمة العالم الإسلامي تحديدًا من كيفية تفعيل ذلك الإدراك الذاتى على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولم تكن مشكلة العالم الإسلامي قط مشكلة إدراك ذاتي قاصر، بل هي على الأحرى مشكلة كيفية نقله إلى حيز التنفيذ.[١]

وباستطاعة العالم الإسلامي تحقيق ازدهار حضاري إذا تمكنت النخب الفكرية والاقتصادية والسياسية من استرجاع الانسجام النظري والثراء التاريخي للحضارة الإسلامية بغية إنجاز ممارسة خلاقة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. كما يجب دعم البرنامج السياسي الجديد للعالم الإسلامي بصفته مشروعًا بديلاً للنظام العالمي الجديد المغالي في النفاق، على أن يكون هذا الدعم عن طريق تشجيع الابتكار الفكري والكفاءة الاقتصادية والحيوية الاجتماعية، فمثل هذا الازدهار الحضاري لن يقدم فقط حلولا لمشاكل العالم الإسلامي، بل هو قادر على إيجاد بديل ملائم لإخراج الإنسانية جمعاء من محنتها.[٢]

إذن العالم الإسلامي من خلال خبراته -إن تاريخًا أو حاضرًا أو مستقبلاً- يمكن أن يضيف من خلال خبراته نماذج مهمة للتغير والإصلاح مستلهمة سنن التغيير في أصولها ومنتجة نماذج الإصلاح في تنوعها،[٣] إن سنن التغيير التي تقوم على قاعدة ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(الرعد:١١).. لا يغير ما بواقعهم.. طرائق كسبهم

[١] المرجع السابق، ص ٢٠٢.

[٢] المرجع السابق، ص ٢٠٣.

[٣] إسراء عمران أحمد عبد الكافي، دور القيادة في الإصلاح: دراسة في العلاقة ما بين الفكر والممارسة مع التطبيق على نموذج عمر بن عبد العزيز، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٩.

ومعاشهم.. أخلاقهم.. أفعالهم تصرفاتهم وسائر أعمالهم.. حتى يغيروا أولا ما بأنفسهم من أنماط الفجور أو التقوى، لتتغير النية والقصد ويتغير اتجاه الفعل والعمل والتصرف والسلوك لتتغير نتائج الأفعال وغاياتها فيتغير ما بالواقع نتيجة لذلك لأن ما بواقعنا هو من عند أنفسنا ﴿...قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنْفُسِكُمْ﴾(آل عمران:١٦٥). هو مما تحمله النفس من دوافع وموجهات غير سوية وهو مما تضفيه النفس على الأشياء من قيم خاطئة، وما فيها من معايير فاسدة تدفع بها إلى الخلل والانحراف في التصرف والسلوك وفي الفعل والعمل.

وبالتالي فإن تغيير هذه الدوافع والموجهات الخاطئة الفاسدة هو أساس أي تغيير.. أساس أي نجاح.. أساس أي تحويل من حال إلى حال.[1]

فالتغيير يبدأ مما بالنفس من أنساق وأنماط ومبادئ ومفاهيم وتصورات وآراء لينطلق التغيير بعد ذلك إلى ما بالواقع من علاقات وأفعال وأعمال وتصرفات وسلوك وأنساق وأنماط ثقافية واجتماعية وأبنية وتراكيب مادية معنوية ليتحقق بذلك الشرط الحقيقي الموضوعي لتغيير ما بالواقع وهو تغيير ما بالنفس أولاً كخطوة أولى نحو تغييرما بالواقع.[2]

ولا مفر أيضًا من نقد الذات وتعريتها ومعرفة ما هو سيئ وفاسد فيها من الأنماط الموجهة الدافعة إلى الفعل والعمل، لأن نقد الذات هو الخطوة الأولى نحو التغيير... نحو تطهير النفس من السوء ومن الخلل والانحراف، ومن سيطرة النزعات الذاتية اللاعقلية عليها وهو الخطوة الأولى أيضا نحو بناء الذات... نحو صلاح أو تصحيح ما بالذات... تصحيح ما بها من قيم ومعايير ومفاهيم غير صحيحة تدفع إلى الانحراف أو إلى الشر والفجور في الفعل والممارسة.

لا بد من مواجهة الذات وتعريتها.. وتعرية الأحكام المسبقة التي تؤثر في الحكم على الأشياء وعلى الأفعال والعلاقات وتؤثر في اتخاذ القرارات وفي إحداث التغييرات والتحولات في الواقع أو تؤثر في إصلاحه وتنظيمه.. لأن مجاملة النفس وعدم مراجعتها

(١) سالم القمودي، التغيير، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٤٠.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٢.

مقدمة للنفاق المجتمعي والحفاظ على الأمر الواقع بدون تغييره.

لأن غض الطرف عما في النفس غض له عما في غيرها، غض له عما في نفوس الآخرين من انحراف في السلوك والتصرف فلا يعود الناس يتناهون عن منكر فعلوه، فتشيع الفاحشة وتنتشر الرذيلة لتغاضي الواحد عن خطأ الآخر، وعن أخطاء الآخرين لتغاضيهم عن أخطائه، وانحرافاته مقابل ذلك.(١)

لا شك في أن أي تغيير يقوم به الإنسان أو أي إصلاح أو تنظيم للواقع بما فيه من وقائع وعلاقات وأبنية سياسية أو اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية وبما فيه من تراكيب مادية أو معنوية لا بد له من مبدأ (ديني، أخلاقي، سياسي، اقتصادي، أيديولوجي...إلخ) يستند إليه، أو تنطلق منه حركة التغيير لتعبر عنه أو تجسد ما يدعو إليه في الواقع... لا بد له من قيمة (ثقافية، اجتماعية، اقتصادية، موضوعية، نفعية، ذاتية... إلخ) تجعل له (للتغيير) شأنًا ومعنى وقيمة وهدفًا وغاية يسعى الإنسان إلى تحقيقها أو اكتسابها أو الحصول عليها من خلال تحقيق التغيير في الواقع.. لا بد له من معيار يتخذه نبراسا له يكتشف به الكيفيات التي ينبغي أن يطبقها والأساليب التي يسلكها في طريقه لكي يتحقق ويؤدي دوره بنجاح وفاعلية.(٢)

ولذلك فإن من يحاول فرض أفكار أو مفاهيم أو تصورات سياسية أو قضايا اقتصادية أو اجتماعية تتناقض مع الواقع الأصيل فتقفز فوقه وتحاول أن تهدم أساساته وثوابته وتتجاهل اشتراطاته الثقافية والاجتماعية بالقوة المادية أو عن طريق الضغوط أو عن طريق استغلال الصلاحيات الدستورية القانونية أو الشرعية أو السياسية أو الاقتصادية إنما يقع في خطأ تاريخي ثقافي اجتماعي منطقي واقعي يقوده إلى السقوط، إن لم يكن سقوطه هو كشخص (لأنه يملك القوة المادية أو الاقتصادية أو القانونية او الإدارية) فهو سقوط لأفكاره ولجهده ولعمله من بعده.

لأن الفكرة الأساسية هنا وهي من فرض مفاهيم وافكار وآراء وتصورات بالقوة أو بالحيلة والمكر والدهاء أو عن طريق التضليل السياسي أو الإعلامي، ستعيش

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) سالم القمودي، التغيير، المرجع السابق، ص ٨٧.

في تناقض وتضاد مع هذا الواقع.. ستعيش حالة اغتراب عنه.. حتى تفقد علاقتها به وتخسره فتسقط وتنهار.[1]

من رحم سنن التغيير تلك تولد معاني الإصلاح والتجديد والنهوض حيث يعتبر الإصلاح رهانا حضاريا يهدف إلى فاعلية عملية التغيير وصولا بالحياة إلى المستوى الحضاري الراقي في إطار شامل هادف ومخطط يسانده الوعي الحضاري[2] لأمة من الأمم بحيث تتعرف على واقعها وترتبط بذاكرتها الحضارية الحية وتستشرف مستقبلها ضمن رؤية واضحة وفكر متجدد مستندة في ذلك إلى مبادئ فاعلة.

إن استعداد شعوب الأمة لتقبل الإصلاح والتجاوب معه هو المدخل الأساسي لنجاحه وتحقيق أهدافه، والإصلاح بهذا الاعتبار عملية حضارية مستمرة ومتصلة لا تتوقف، ذلك أن التجدد من أهم سماته وهو في ذلك يرتبط بالتغيير كسنة من سنن الحياة من جهة والتجديد كضرورة تعبر عن استيعاب المتغيرات والقدرة على صياغة الفكر والحياة ضمن مثلث مهم هو التغيير والإصلاح والتجديد؛ هذا المثلث الذي يشكل معادلة حضارية مهمة هو الذي يؤدي إلى نهوض حقيقي فعال.

وللإصلاح قاطرته وآلياته وتقع القيادة في مقدمة روافع الإصلاح بما تملكه من قدرة على تشكيل العلاقات والمجتمعات وبناء السياسات والمؤسسات، ومن هنا تبدو تلك الفرضية التي انطلقنا منها في سياق الحاكم المفكر تدلنا على وثاقة العلاقة بين الوعي والسعي وبين قدرة القيادة وفاعليتها على الأرض، إلا أنه وجب علينا أن ننظر إلى الإصلاح ضمن سنن التغيير الأساسية ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(الرعد:١٢) ليعبر عن الوصل بين تغيير ما بالقول وتغيير ما بالنفس، والتغيير الإلهي، هذه السنة الموصولة تجعل القيادة في مقامها ومكانها في عملية الإصلاح بحيث ترشد المعاني التي قد تتسرب إلى وعي الناس من أن الإصلاح دائما يتأتي من الفرد ويأتي من أعلى، فليس من مقصود هذا البحث وهو يعالج هذه الفرضية أن

---

[1] سالم القمودي، التغيير، المرجع السابق، ص ١٠٥.

[2] محمود بن محمد سفر، الإصلاح رهان حضاري، بيروت، دار النفائس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٥-٨.

ينزلق إلى هذه المعاني ولكنه يضع كل ذلك ضمن معمار الرؤية الإصلاحية الجماعية والفردية النفسية والجمعية، القيادة وامتداد الأمة الحضاري.

بين هذا وذاك تقع عملية الإصلاح التي تأتي في الغالب ضمن مبادرات قيادية لا ينكر قدرها ولا مقام تأثيرها، ومن ثم فهي معادلة تأتي في إطار تشكيل وعي القيادة كمقدمة للتمكين للوعي الجمعي للأمة، ولا شك أن هذه الخبرات الثلاث التي أشرنا إليها؛ خبرة علي عزت بيجوفيتش، ومحاضير محمد، ومحمد خاتمي، لتعبر عن أهمية منظومة الحاكم المفكر في عملية الإصلاح غير مقتصرين عليها ولا منكفئين فيها، وهو أمر قد يشير إلى قضايا أساسية واحدة تتعلق بالحكم وواحدة تتعلق بالفكر، أما تلك التي تتعلق بالحكم المستندة إلى مقولة "لا يصلح الشرق إلا مستبد عادل" إنما تعبر عن تناقض بين الاستبداد والعدل، ولكن العدل قد يؤتي ثماره مع الحزم لا البطش ولا التعسف في استخدام القوة، منظومة القيم التي تحدد الحكم الراشد لا يمكن أن تفعل إلا في إطار يحرك قيم العدل والمساواة والحرية (الاختيار)، أما القضية الأخرى التي تتعلق بالفكر فإنها تعني بشرط وظيفي يؤكد أن القيادة لا بد وأن تملك فكرًا عميقًا ووعيًا مستنيرًا تؤسس من خلاله رؤية إستراتيجية للحكم والنهوض معًا، الحاكم بهذا الاعتبار لا يمكن أن يكون جاهلاً أو متجاهلاً، بل إن من أهم شروطه حينما نستدعي من منظومة الشروط العلم المفضي إلى الاجتهاد والتدبير، لقد كانت هذه هي البؤرة التي ارتكز عليها هذا البحث حينما أراد أن يربط بين الإصلاح والسياسة والفكر ضمن هذه النماذج الإصلاحية.

ذلك أنه في اعتقادنا بأن عملية الإصلاح عملية شاملة لا تقوم على أكتاف فرد، فإنه من الضروري أن نؤكد أن إشارتنا للحاكم المفكر ضمن أهم حلول تتعلق ببناء الحكم الراشد تجعل من هذا الطريق ليس بالطريق الأوحد، ولكنه أحد المسالك المهمة في عملية الإصلاح الممتدة والشاملة، وإن كان يعني أن الفكر من طرق الإصلاح سواء للمفكر أو الحاكم أو الشعوب، ويكون للتفكير دور في الحكم والمبادأة وبناء الحكم الراشد، ومن ثم فإن تزكيتنا لمفهوم الحاكم المفكر لا تتجاهل المجتمع المفكر وصياغة

شبكة علاقاته والفاعلية وإدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وكذلك فإننا قد نشير إلى الحاكم المفكر لا بالاعتبار الذي يشير إلى فرد يتسم بسمات قيادية أو بصفات فكرية بل إن هذا تأشير إلى معاني مؤسسية يجب أن ترسخ في هذا الإطار ضمن علاقة أساسية بين جهازي الفكر والحكم، فإلا نستطع أن يكون ذلك في إطار جهاز جامع فلنحرص أن تكون تلك العلاقة الوثيقة السوية بين أجهزة الحكم وأجهزة الفكر، وهو أمر قد يشير إلى المعاني التي رددها البعض حينما تحدث عن أولي الأمر باعتبارهم العلماء والأمراء، ليؤكد بذلك على ضرورة ألا تنفصل النخبة الفكرية عن النخبة السياسية أو تستبعد أو تقصى لمصلحة تتعلق باستبداد السلطان وتعظيم شوكته.

إلا أن العلاقة السوية بين الحكم ورشادته بين جهازي الحكم والفكر لا يضمن بأي حال من الأحوال أن يتحول كل من المفكر والحاكم إلى حالة استبدادية، وذلك حينا يمد الحاكم سلطانه ببطشه، وينسى المفكر أو العالم جوهر وظيفته ومناط كفاحيته في تمثيله للأمة لا للسلطة، وهنا يقع الحكم رشيدًا وسديدًا وصالحًا، ومن هنا ليس من مقصودنا أن نزكي تلك العلاقة بصورة مطلقة ولكنها علاقة ترجى لمقاصدها في التجديد والتسديد والترشيد، فيتحول جهاز الفكر من جهاز يرشد ويسدد ويجدد إلى جهاز يحمي سلطانه ويبرر طغيانه ويسوغ سياساته، فيتحول إلى جهاز دعائي للسلطة وتبريراتها أكثر مما يشكل جهاز فكري يضبط السلطة ويرشد مساراتها.

وإذا خرجنا عن المعاني الحرفية والرسمية لمفهوم السلطة والسلطان إلى معاني النفاذ والتأثير فإننا يمكن أن نكون أمام نموذج للحاكم المفكر ضمن شرعية تضفيها الأمة على علمائها، ولا أدري تفسيرا لتسمية أحد علماء هذه الأمة بسلطان العلماء[1] إلا تذكيرًا وتأشيرًا على هذه المعاني التي يمكن أن نؤكد فيها على أن ذلك السلطان الذي يستمد من الأمة هو الأبقى والأرسخ في هذا المقام وربما هذا يحيلنا بشكل أو بآخر إلى نموذج الشيخ فتح الله كولن.

---

[1] علي سالم النباهين، سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام، مجلة الأمة، العدد ٢٥، المحرم ١٤٠٣ هـ.
-انظر أيضًا: محمد الزحيلي، العز بن عبد السلام سلطان العلماء وبائع الملوك، سلسلة علماء المسلمين (٣٩)، دمشق: دار القلم للنشر والتوزيع، د. ت.

إن هذا النمط من النفاذ والتأثير يجب أن يشكل مثالاً مهما لأن يقوم عليه أو يؤسس سلطان من يتولى السلطة العامة في هذا المقام، إن البعد الرسالي القائم على نفع الأمة الحاشد لكل طاقاتها المتصل بكل آلامها وآمالها هو أمر يرسخ معنى الحكم الراشد في انتشار معاني السلطة في كيان الأمة دولة ومجتمع؛ بحيث يشكل ذلك رافعة للأمة ويصب في مسار نهوضها.

من المهم أن نسترد معاني السياسة إلى محضنها الإصلاحي؛ (القيام على الأمر بما يصلحه)، والإصلاح كمنظومة تتأبى على الاغتصاب والتزوير، والفكر الراشد كأساس للحكم الصالح في إدارة العلاقة بين الدولة والمجتمع.

التعقيب

د. زينب الخضيري[1]

التعقيب بالنسبة لي مشكلة كبيرة؛ لأن البحثين لعالمين مدققين يعرفان قضية الإصلاح وآلياته جيدًا، وهما رائدن في هذا المجال، وهذا حظي في أن أعلق على هذين البحثين العظيمين.

بالنسبة للدكتور أبو يعرب المرزوقي، عنوان بحثه فيه نوع من الإلغاز شيئًا ما "الإصلاح: العلاج العقلي وصراع الوثنيات أو في عواقب الفوضى الروحية والعقلية" -وهو في معالجاته كان أحيانًا يتعمد الإلغاز- وأتمنى أن يكون موجودًا ليوضح دلالة كلمة "العلاج" وهو قد أوضح في البحث معنى الوثنيات، وهو لا يتصور أن تتحقق الفوضى الخلاقة في العالم الإسلامي في القريب العاجل.

انطلق -كما انطلقت الدكتورة هبة رؤوف في عرضها للورقة- من مقولة د. أبو يعرب "الإصلاح هو عمل العمران على علم بقوانينه". وحقيقة الأمرأن قارئ الورقة يتبين أن أستاذنا أبا يعرب المروزقي ينطلق من ابن خلدون؛ كأنه يبدأ من حيث انتهى ابن خلدون. فالعلم -المعرفة العلمية الدقيقة- هي أساس الإصلاح؛ ولهذا يستخف بالمشروعات الورقية التي تعول على الخيال الأدبي. ويقول إن أي مشروع إصلاحي لا بد أن يكون به إبداع، والإبداع يتطلب خيالاً علميًا؛ بمعنى أنه لا يشطح وله ضوابط توفرها المعرفة العلمية الدقيقة. ومن أجل هذا أرى أن هناك توافقًا بين مشروع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات وبين تصور أبي يعرب المرزوقي للإصلاح.

والدليل أيضًا على أنه ينطلق من ابن خلدون هو أنه ينطلق من الواقع؛ فابن خلدون انطلق من الواقع ودراسته للواقع هي التي تمكنه من معرفة التاريخ، وهذه المعرفة لا تتحق إلا بعلم هو علم العمران: علم بقوانين الواقع. وبالتالي يقيس التاريخ الغائب على

[1] أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

الشاهد فيما يبدو، ولكن حقيقة الأمر هو يقيس التاريخ على الواقع وفي نفس الوقت يقيس الواقع على التاريخ؛ بمعنى أن علم التاريخ أو علم العمران هو معرفة القوانين المتحكمة في المجتمع، إذا ما امتلكنا هذه المعرفه نستطيع أن نفهم الواقع ونستطيع بالقياس أن نتأكد ما إذا كانت هذه الرواية التاريخية صحيحة أم لا. عملية القياس هنا تتم بواسطة المعرفة الدقيقة.

وتعويلاً على هذا، يقلب أبو يعرب المسألة كلها رأسًا على عقب، ولا ينطلق من قاعدة قياس الغائب على الشاهد ولكن من قياس الشاهد على الغائب ويعطي لهذا المنحى دلالة جديدة بمعنى أن هذا القياس يفترض أو يهدف إلى الانفتاح على المطلق، على كل الاحتمالات على طرح الأسئلة والإجابات المتعدة المختلفة.

وهذا ماجعله يتصور أن الإصلاح لا بد أن يكون ذاتيًا، وأنه لا يمكن أن يكون مستوردًا أو أن يكون جزئيًا. ذاتي بمعنى استنفار الطاقة الخلاقة في الذين يبغون الإصلاح والإمكانيات الكامنة لتحقيق هذا الإصلاح. وهو يرى أن محاكاة التجارب أو الاستفادة منها غير مستحبة فلكل مجتمع إصلاحه ولكل هوية إصلاحها.

ويحرص أبو يعرب المرزوقي على تقديم مجموعة من التعريفات ليكون خطابه خطابًا متسقًا، وهو حرص علمي دقيق. ونتيجة لهذا رأى أن الإصلاح يمر بأزمة؛ ولذلك يتحدث دائمًا عن شروط الإصلاح وليس عن المواقف من الإصلاح. وهذه نقطة انطلاقة جديدة عند أبي يعرب المرزوقي، ونفس الشيء عند د. سيف الدين عبد الفتاح فالاثنان ينطلقان من أن الأساس لا بد أن يكون من المطلق. وبالنسبة لهما المطلق هو العقيدة ويبدو المفهوم بسيطًا جدًا لو تابعنا المعالجة عند الاثنين.

وهذا ما يدفعنى للتوقف عند مصطلح التجديد الذي نستخدمه كثيرًا جدًا في حديثنا عن الإصلاح بحيث نتكلم دائمًا عن الإصلاح والتجديد، ونقول عن تجربة محمد عبده "إصلاح الفكر الديني" و"تجديد الفكر الديني".

ولرد الفضل لصاحبه استدعى المرحوم الدكتور أحمد صبحي أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية العظيم الذي توفي منذ سنوات قليلة، وكان متخصصًا

في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام وتحديدًا الفكر الشيعي، والذي قدم للفكر العربي الإسلامي ولتلاميذه على أثر النكسة كتابًا عظيمًا جدًا في فلسفة التاريخ. يقدم في هذا الكتاب مشروعًا للإصلاح من خلال دراسته لكل الرؤى التاريخية من تونبي وشبنجلر وغيرهم منطلقًا من أن المطلق (أي العقيدة) هي الأساس. ومن هنا يرفض كلمة التجديد لأن التجديد يعني أن هناك شيئًا موجودًا وأنت تصلح فيه بعض الشيء.

ونحن نستخدم مفهوم "الريفورم" لوصف مشاريعنا الإصلاحية وهذا أمر غريب جدًا. تأول الغرب مشروع محمد عبده على أنه مشروع إصلاح ديني (Réforme) بالفرنسية أو (Reform) بالإنجليزية، وهو في الحقيقة مشروع إصلاح مجتمعي أو اجتماعي وليس إصلاحًا دينيًا. و(Réforme) "الريفورم الديني" هو نوعية الإصلاح في الغرب نتيجة للظرف التاريخي والمسيرة التاريخية. لكن محمد عبده عمل شيئًا آخر ولم يجدد. لا يصح أن نقول "تجديد الدين". الدين مطلق، نحن الذين نقرأه قراءات مختلفة. لا تجديد للمطلق، المطلق مستمر إلى الأبد وهو خارج الزمان. ولكن لو لدينا بصيرة، نقرأه معولين على معطيات الواقع. لكن في نهاية الأمر ما مرجعيتك؟ هي الغائب المطلق، فتسعى لاستلهام الغائب.

ومشروعات الإصلاح -وهذا واضح من أطروحات أستاذنا الدكتور سيف الدين عبد الفتاح- تنطلق من فلسفة للتاريخ وفلسفة للوجود ورؤية للصيرورة وللتطور؛ من أجل هذا أرفض فكرة التجديد لأن الجديد إضافة. وهذا ما انطلق منه ديكارت، يقول إذا أردت أن تعمل شيئًا صالحًا جديدًا فلا تجدد بل أقم بناء، فالتجديد ترقيع، بل أضف جديدًا وتجاوز دائمًا الموجود. نعم، أنت تنطلق منه؛ لأن الجديد الذي ستأتي به تعاملٌ مع الموجود الذي تريد أن تتجاوزه، وقد يكون الجديد قطيعة وإطاحة بكل التراث.

والأطروحتان تقدمان كل إشكاليات ومشاكل ومعوقات الإصلاح وأهم عائق ما ختم به د. سيف كلمته عن عنق الزجاجة، ونسبة كل الايجابيات لشخص واحد. العائق الأساسي لكل مشروعات الإصلاح في رأيي هو السلطة، سواء سلطة التراث البشري أو السلطة الدينية البشرية التي رفضها محمد عبده، والتي نعاني منها حاليًا، فنحن نعاني

من سلطتين دينيتين، ومصر فيها دينان فهي صاحبة دينين. لا توجد سلطة دينية بشرية. السلطة الوحيدة هي سلطة النص ونتعامل معها على هذا الأساس. وقد رخص لنا ربنا أن نقرأ النص ونجتهد ونحاول دائمًا أن نكتشف جديدًا فيه ولا نجدده.

المناقشات

د. سيف الدين عبد الفتاح

سؤال: نرجو الإيضاح في نقطة قدرة الحاكم المفكر على الاختفاء عن المسرح السياسي طواعية.

أؤكد على ذلك، فقد كان لهم تصريحات محددة تتعلق بمغادرتهم للمسرح السياسي لأنه لا يستطيع أن يعطي أكثر مما أعطى. وعلى الآخرين أن يقوموا بمواصلة عملية الإصلاح حتى لا تتوثن عملية الإصلاح فتقترن بشخصه أو تقترن بفرد فيكون ذلك مقدمة للاستبداد؛ لأنني أظن أن الشعوب هي التي تصنع الاستبداد. من المسائل شديدة الأهمية في هذا الإطار أن نقرأ كتاب "كيف تفقد الشعوب مناعتها ضد الاستبداد"، واضح جدًا أننا نفقد مناعتنا ضد الاستبداد بسرعة كبيرة.

سؤال: أين ترى تجربة حزب العدالة والتنمية في الإصلاح انطلاقًا من تجربة كولن وفلسفته؟

أظن أنك ستستمع إجابة لهذا السؤال. عليك أن تحضر بقية المؤتمر وتستمع جيدًا من أساتذة كرام هم أفضل مني كثيرًا في التعامل مع قضية الإصلاح.

سؤال: هل يتطلب مشروع الإصلاح تطبيق النموذج الديمقراطي بحذافيره؟

هذا من هواجس الإصلاح، أو أننا لا نتعامل مع قضية الإصلاح باعتبارها مسارًا حضاريًا متراكمًا ولكن غالبًا ما نحاول أن نحرف قضية الإصلاح إلى قضايا جانبية. المسألة ألا يكون هناك مستبد يصادر ويؤمم عملية الإصلاح التي تتعلق بالمجتمع والحكم والدولة والعلاقة فيما بينهما. والعلاقة السياسة بين الحاكم والحاكم هذه هي القضية. أما هذا الشأن فله بحوث تتعلق بالاستفاضة في المقارنة ما بين الديمقراطية والأنظمة الأخرى التي يمكن أن تتبنى رؤى مختلفة أو متمايزة.

سؤال: قلتم سيادتكم إن العائق الأساسي للإصلاح هو السلطة، ألا يجدر بنا إصلاح السلطة أساسًا وإصلاح السياسة من جذورها؟

ما أؤكده هو أن من إعادة الاعتبار للسياسة، ألا نحصرها في السلطة ولا نحاصرها بالسلطة. كل مشروع إصلاحي يمكن أن يُصادر لو ظللنا ضمن هذه الدائرة الضيقة، فالسلطة دائمًا دائرة ضيقة. وقد ذكرت د. زينب أن السلطة بتنوعاتها وبأشكالها المختلفة معوق لعملية الإصلاح.

سؤال: نريد مزيد من التفصيل عن نظريات الإصلاح الأربعة.

كل هذه النظريات مستمدة من هدي النبي عليه الصلاة والسلام: نظرية الفسيلة، ونظرية الرباط والثغر، ونظرية لا تحقرن من المعرف شيئًا، وأحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل، والنظرية التي تتعلق بالفأس؛ لأننا نقول إننا نريد أن نعالج قضية الفقر لكن نؤكد على معنى زيادة الفقر وليس إصلاح حال الفقراء حين نعطيه مباشرة. لا بد أن تعطيه الفأس "أذهب فاحتطب": سعيٌ فعال وعملٌ متصل مستمر.

سؤال: عن العلاقة بين الإصلاح والسياسة

لقد كتبت تفاصيل ذلك في الورقة.

سؤال: بالنسبة لمصر باعتبارها مفتاح نهضة العالم الإسلامي، ما جوهر المشروع الإصلاحي الذي يلزمها في هذه الفترة؟

أنا من كتيبة يمكن أن تسهم بلبنة في هذا الإطار ونحن نستمع لأساتذتنا الدكتور محمد عمارة والمستشار طارق البشري ونحن دائما نتعلم عليهم. لعل الله يغير ما بالنفس وما بالقوم.

سؤال: هل يمكن أن يأتي الإصلاح من الأفراد بمعزل عن الزعامات؟

دعونا نجرب الحاكم المفكر، فالأمر ليس معضلة كبيرة. فقد فوجئت أن الاثنين وعشرين طالبًا في الفصل كلهم يتحفظون على حكم الفيلسوف، فهل يحكم الجاهل؟! وقد كان من شروط الإمامة العلم المفضي إلى الاجتهاد. هذه مسألة مهمة وإلا

حكمنا أسوأ أنواع الاستبداد وهو المستبد الجاهل.

سؤال: ذكرتم أن الإصلاح يبدأ بالفكرة وليس السلطة ثم ذكرتم بعد ذلك أشهر ثلاثة مصلحين وهم حكام؟

نعم، و لكن الشرط هو أن يكونوا مفكرين. العنصر الثالث الذي أدخلته على معادلة الإصلاح والسياسة هو الفكر، هذا فقط ما أردت أن أقوله. وهذه الأطروحة قد تجد من يناقضها أو ينازعها وطبعًا من حق الجميع ذلك.

ألا يوجد تبنٍ لتجربة إصلاحية تنهض بالعالم الإسلامي من تخلفه؟

علينا بتعلم درس الفسيلة.

سؤال: إذا كانت كل تجربة لا بد أن تشمل السياسة في طياتها بكل معانيها ومن ضمنها السلطة، فأين ذلك من تجربة كولن؟

استمع إلى تلك الورقات الطيبات إن شاء الله التي ستكون في بقية هذا المؤتمر.

د. علي رمضان أبو زعكوك يسأل عن تجربة المفكر المصلح السوداني حسن الترابي في السودان، لماذا تعرضت للانتكاسة؟

بلا شك أنك استطعت أن تهدي إليَّ مثالاً؛ لأني كنت في الصباح أفكر: من هو المفكر الذي يعتلي عرش السلطة أو يسهم فيها، ثم يستبد؟

سؤال: ما حاجة الحاكم للاستبداد؟

قصة الاستبداد شرحها يطول ونحن اليوم مشغولون بهذا المؤتمر.

د. زينب الخضيري

سؤال: الله تعالى كلفنا أو حثنا على البحث والاجتهاد في فهم النص شريطة امتلاك أدوات فهم النص وليس على سبيل العموم؟

طبعًا هذه بدهية.

السؤال الثاني: ما قصد سيادتكم بأن السلطة الوحيدة للإصلاح هي سلطة النص، و ما هو النص في نظركم؟

النص هو المطلق الوحيد الذي له أن نمتثل له، ونستطيع التعامل معه بقراءات جديدة، منطلقين من معطيات الواقع ومن ضمن هذه المعطيات أسئلة ملحة في الواقع نطرحها -ربما لأول مرة لأن لكل عصر أسئلته- على النص وسنجد الإجابة قطعًا.

وانطلق هنا من نموذج قدمه لنا محمد عبده لما فسر القرآن، وللأسف لم يكمله. وفي رأيي أن هذا العمل أهم من رسالة التوحيد؛ لأنه نموذج لتوظيف وتفعيل وتحديث قراءة النص الديني الذي هو المطلق الذي يحكمنا ويحكم تصوراتنا وأعمالنا وأفعالنا ومشروعاتنا، وسنجد شيئًا مبهرًا. وأتمنى أن يكون من النصوص التي يدرسها الطلاب الصغار في المرحلة الإعدادية والمرحلة الثانوية بدلاً من النصوص العقيمة التي ليس لها معنى التي يدرسونها والشعر الجاهلي..إلخ؛ لأنه نص إصلاحي خطير وفيه جرأة كبيرة. ولا أدري لماذا هناك نوع من التعمية عليه رغم أن د. عمارة وضعه ضمن الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده في الجزئين الرابع والخامس، وأظن أن د. عمارة عزل تعليقات رشيد رضا لأنها تخل بعض الشيء برؤية محمد عبده في رأيي.

النص يمثل بالنسبة لنا سلطة وهي سلطة متاحة له لقدسيته ولإطلاقه وهنا أعود لكلمة (Réforme) وتفسير د. أحمد صبحي للمصطلح، فقد ترجمه بكلمة "تشكل"؛ أي إعطاء صورة جديدة للموجود. في كل عصر يمكنك أن تشكل، تقرأ وتدرك وتتعامل مع النص.

د. محمد عمارة (رئيس الجلسة)[1]

د. سيف أشار في مداخلته إلى المدن الفاضلة: حكم الفيلسوف والمدن الفاضلة عبر التاريخ لم يحدث أنها فُعِّلت في أرض الواقع، ظلت مثالاً. وأشار أيضًا إلى حكم أبي العريف أي حكم الجاهل. فلدينا مفارقة بين حكم الفيلسوف الذي لم يطبق وحكم الجاهل الذي ابتلينا به ونبتلى به.

لاحظت أن ابن خلدون بعبقريته عقد في المقدمة فصلاً عنوانه غريب" فصل في أن العلماء لا يحسنون السياسة". لكن عبقرية ابن خلدون أشارت إلى أن السياسة لا

[1] المفكر الإسلامي المعروف.

تحتاج لمفكر نظري، يجرد الأمور تجريدًا ويصنع واقعًا من خلال تجريداته النظرية. طبعًا المقابل المطلوب ليس هو أبا العريف الجاهل، لكن عبقرية النظرة الإسلامية هي تنزيل الحكم على الواقع، فقه الواقع وطلب الحكم لهذا الواقع. فنبحث عن علامات استفهام ثم نبحث عن إجابات لعلامات الاستفهام في الفكر؛ أي العلاقة الجدلية بين النص والواقع في الفكر الإسلامي. ليس هناك وقوف عند النظر وعند النص وفقه النص وحده، وليس هناك انغلاق على فهم الواقع فقط.

لكنا ابتلينا بفصام فكري، عندنا فقهاء لا عقول لهم وعندنا خبراء لا قلوب لهم، فنحتاج لفقه الواقع وطلب الحكم الذي يضبط حركة الواقع في الفكر النظري وفي الوحي: الكتاب والسنة هذا الفصل الذي عقده ابن خلدون يحتاج إلى إعادة قراءة وإعادة تفقه.

سؤال: كيف نربط سياسية الإصلاح اليوم مع سياسة الإصلاح في العهد النبوي؟

المرجعية، فوقائع وتجارب الإصلاح في العهد النبوي ليس مطلوبًا أن نطبقها اليوم وهذه قضية أشار د. أحمد الطيب إليها في كلمته، عندما أشار إلى موضوع السنة النبوية، أيها تشريع وأيها ليس تشريعًا. وهذا مبحث كبير كتب فيه عدد كبير من العلماء: الإمام القرافي في كتابه "الإحكام في التميز ما بين الفتاوى والأحكام وتصرفات القاضي والإمام"، وكتب ولي الله الدهلوي عنها أيضًا في كتابه "حجة الله البالغة". وكتب عنها أيضًا الشيخ شلتوت، والشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ عبد العزيز جاويش، وابن عاشور، والشيخ على الخفيف، وقد جمعت تراثنا في هذا المبحث في كتاب "حقائق وشبهات حول السنة النبوية".

سؤال: ما رأيكم في مقولة إن مصر رائدة العالم الإسلامي، إذا صُلحت صلح العالم الإسلامي؟

مصر لها دور رائد ولها عمق حضاري وعمق تاريخي، وهذا يفسر التركيز الإمبريالي والتغريبي على تعويق دورها، لأن في تعويق مصر تعويقًا لأدوار المحيط العربي ودورها في العالم الإسلامي، ولذلك أشرت في كلمة خاطفة في بداية الجلسة إلى انفتاح تركيا

على الشرق. وإذا حدث تفاعل مع هذا الانفتاح التركي فستنشط الأدوار التي حوصرت في الدول العربية ومنها الدور المصري.

وأشرت إلى انفتاح مرقد صلاح الدين (سوريا) مع مرقد محمد الفاتح (تركيا)،[1] وتنبأت واستشعرت البشرى أن يأتي فيه اليوم القريب الذي تنفتح فيه عاصمة عمرو بن العاص وصلاح الدين الأيوبي على كل عواصم العالم الإسلامي.

سؤال: هناك مشاريع إصلاحية، ومنها مشروع إسلامية المعرفة الذي تبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وطلب تفعيل هذا الدور.

هذا مطلب صائب وصحيح.

سؤال: في إطار دعواتها للإصلاح، في رأيك ما الأخطاء التي وقعت فيها جماعة الإخوان المسلمين، وخاصة أنها تدعو للأصلاح من منطلق الدين؟

جماعة الإخوان المسلمين هي كبرى حركات وجماعات ودعوات الإسلام في عالمنا المعاصر. وأنا أقول دائما قد تكون هناك أخطاء كثيرة في هذه الحركة. لما قابل جمال الدين الأفغاني السلطان عبد الحميد ورأى طموحه وفكره ورؤيته، ولكنه تحفظ على بعض الأشياء فقال عبارة طريفة: "لكن عيب الكبير كبير". نحن أمام حركة كبيرة ومباركة وبذرة أنبتت نباتًا طيبًا، ولها أثر وثمار في كل بقعة من بقاع العالم. لا توجد مدينة لا يوجد بها آثار وثمار وأوراق للبذرة التي بذرها حسن البنا، لكن هذا ليس موضوع هذا المؤتمر، ولذلك مجالات أخرى.

سؤال: لماذا يوجه الحديث عن الإصلاح إلى الحاكم والحكومات والنخب ولا يتم توجيهه إلى من يعنيهم ذلك الإصلاح وهم الجماهير؟

هذا مطلوب، ولكن أريد أن أقول إن الفكر فيه مستوى نسميه صناعة ثقيلة، ومستوى نسميه صناعة متوسطة، ومستوى نسميه صناعة خفيفة؛ ولذلك عندنا رؤى تحتاج لمن يتناولها بالتبسيط لجمهور المثقفين والقراء، ونحتاج لمن يبسطها للعامة في المساجد وأماكن الوعظ. نحن نحتاج إلى حركة ثقافية لا تقف عند النخبة فقط بل تتناول جمهور

(١) يشير د. عمارة إلى إلغاء تأشيرة الدخول بين سوريا وتركيا في سبتمبر ٢٠٠٩.

الأمة. وهذا يرتبط بالحديث عن خطاب حركة الأستاذ فتح الله كولن، وهو خطاب له مميزاته. ارجعوا إلى ابن رشد عندما تحدث عن تنوع الخطاب بتنوع المخاطبين، هناك أهل البرهان وأهل الجدل وأهل الموعظة والخطابة. إذن نحن نحتاج في خطاب الإصلاح إلى مستويات تتناول مختلف شرائح الأمة.

سؤال: كيف يخرج مؤتمرنا اليوم إلى نتائج نراها ونستشعرها، وما دورنا نحن الشباب؟

الشباب دورهم القراءة... القراءة... فالقراءة؛ أي التكوين الثقافي، نحن نريد أمةً تطبق أول فريضة نزلت على رسول الله ﷺ، وهي فريضة اقرأ، لكن إذا كانت أمة اقرأ لا تقرأ فهذه هي الكارثة التي نعاني منها اليوم. نريد من الشباب أن يقرأ أبحاث هذا المؤتمر، وأن يقرأ ما كُتب عن الإصلاح، ولدينا ثراث كبير في حركة الإصلاح من القرن التاسع عشر حتى الآن.

سؤال: هل للإصلاح مراحل، وما هذه المراحل؟

نعم، التدرج سنة من سنن الله. الشريعة نزلت بالتدرج، التطبيق كان بتدرج، التراجع الحضاري حدث بتدرج، إعادة الإصلاح تتم بتدرج. وعلينا أن نقرأ تجربة عمر بن عبد العزيز في التدرج في الإصلاح عندما قال له ابنه: "يا أبي لم لا تحمل الناس على الحق دفعة واحدة. والله ما أخاف أن تغلي بك وبي القدور". فقال له: "يا بني إني أخشى أن أحمل الناس على الحق دفعة واحدة، أن يتركوه دفعة واحدة، فتكون فتنة". بل قال عبارة شديد الغرابة فحواها أنه عندما يخرج للناس مشروعًا إصلاحيًا يقدم لهم شيئًا يحببهم في هذا المشروع.

التدرج سنة من سنن الله، كتب عن هذا أبو الأعلى المودودي عندما قال إن الإنجليز ظلوا قرنين ليغيروا الواقع والقانون. فإذا أردنا أن نتحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية فلا بد أن نكوّن القاضي الذي يحكم بالشريعة، والمحامي الذي يترافع بالشريعة، المواطن الذي يتقبل الشريعة. إذن موضوع التدرج سنة كونية وسنة اجتماعية وسنة فكرية وتشريعية.

سؤال: من هو صاحب السلطة الأكبر: الحركة الإسلامية ذات الأصول المتجذرة في نسيج الشعب، أم لماذا نتحدث كثيرًا عن أن لدينا مؤسسات تمثل سلطة قابضة على العقل والبعض يتحدث عن الأزهر وعن الرقابة ومن فيهم القادر على تغيير الآخر؟

مشكلتنا هي أن الاستبداد يفكك كل مؤسسات المجتمع، ليست مشكلتنا فقط مع الأحزاب السياسية بل حتى مع مؤسسات المجتمع الأهلي. عافية المجتمع التركي، رغم العلمانية المتوحشة، كانت في الحرية والديمقراطية التي سمحت بوجود مؤسسات المجتمع الأهلي من الطرق الصوفية والأوقاف. المشكلة ليست في الحركات ولا في الأحزاب. المشكلة في الاستبداد الذي يضعف وجود هذه المؤسسات في المجتمع، فيجعل المجتمع فردا يستدعيه بالميكروفون ويصرفه بالميكروفون.

وعبقرية الحضارة الأوروبية هي المؤسسات وبلادنا في غيبة المؤسسات، وكان الإمام محمد عبده يقول: "الباطل يعيش بالنظام والحق لا يعيش بدون نظام"؛ لأن النظام في حد ذاته حق. فالباطل إذا توسل بالنظام فهو توسل بحق وهو النظام. ولذلك مطلوب أن نركز تركيزًا شديدًا على المؤسسات والنقابات والجمعيات والحركات؛ لأن هذا هو الذي يجعل للمجتمع عمودًا فقريًا يستطيع أن يتحرك به.

سؤال في فلسفة التجديد وإعادة النظر في الدين: كيف نستلهم من الغائب حل المشكلات؟

يتمثل ذلك في فكرة القراءة وإعادة القراءة وقد أشارت د. زينب إلى تفسير محمد عبده، هو لم يفسر كل القرآن؛ فسر جزء عم، ثم من أول الفاتحة إلى جزء من سورة النساء. لكن المهم هو المنهج الذي وضعه في تفسير القرآن. وأنا أيضًا لا أقلل من قيمة رسالة التوحيد؛ لأنها نموذج لتخليص العقائد الإسلامية من شغب المتكلمين القدماء. هذا نموذج في التعامل مع التراث. هذه هي قيمة رسالة التوحيد؛ كيف أنه اكتشف مساحة من الأرض المشتركة بين تيارات الفكر الإسلامي في القضايا العقدية التي غطت عليها حزازات الفرق القديمة التي تماثل القبائل والأحزاب في عصرنا.

سؤال: ما سبب نجاح حركة فتح الله كولن في تركيا رغم العلمانية المتوحشة؟

رغم العلمانية المتوحشة التي صنعها الكماليون، كان هناك صندوق اقتراع وبالتالي لم تزور إرادة الأمة، وأرى أن تزوير إرادة الأمة من أعظم البلاءات التي يعيشها كثير من مجتمعاتنا. ديننا يعلمنا أنه من يشهد زورًا سيهوي في النار سبعين خريفًا، فما بالكم بمن يزور إرادة الأمة؛ ملايين الشهادات الزور. كان هناك إيجابيات في التجربة الأتاتوركية استفاد منها الشعب التركي والتوجهات الإسلامية.

سؤال: حول الإسقاط على الواقع والسبيل إلى المأمول؟

لا نريد استخدام مصطلح الإسقاط، ولكن نريد فقه الواقع، وعقد القران بين الواقع وبين الحكم. هذا هو المنهج الإسلامي في التفكير والإصلاح.

سؤال: حددت معظم النماذج الإصلاحية الناجحة حدًا أدنى من مؤشرات قياس الحكم لعملية الإصلاح فهل توجد لدينا مؤشرات وهل وصلت إلى هذا الحد الأدنى؟

لا ليس لدينا ضوابط في هذا الموضوع حتى الآن ونرجو من مركز الدراسات الحضارية والكوكبة الموجودة فيه أن تهتم بهذا الموضوع.

سؤال: لماذا لا تتم دعوة بناءً على هذا المؤتمر تدعو إلى تأسيس حركة مصرية تركية تعمل على الإصلاح في الدول الإسلامية يقودها قادة وعلماء؟

نحن نريد أن نتدرج في الصعود على السلم، لا نبدأ بجماعات ومنظمات تقود وتصلح في العالم الإسلامي، ولكن أقول إننا أمام انعطافة تاريخية مبشرة. انفتاح تركيا على الشرق هو إصلاح لخلل حدث ودام ثمانية عقود. وأعتقد أن التجاوب مع انفتاح تركيا -بما فيها من حيوية وطاقات فكرية فاعلة- التجاوب مع هذه الطاقات والإمكانيات يؤدي إلى تفعيل الإصلاح وإلى خلق نموذج بين العالم الإسلامي والعالم العربي، وهذه ثمرة من ثمرات مثل هذا المؤتمر الذي نحن فيه وغيره من هذه المؤتمرات.

في النهاية أقول إن دعوة الإصلاح هي دعوة كل النبوات. الإصلاح يعني الإحياء وليس مجرد مشروع فكري أو مجرد كلام نظري. الإصلاح لا يكون إصلاحًا حقيقيًا

إلا إذا أحدث إحياءً في المجتمع. ولذلك ليس صدفة أن إسلامنا الذي هو أعظم تجارب الإصلاح في تاريخ الإنسانية يمكن التعبير عنه بكلمة واحدة، هي كلمة الإحياء ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾(الأنفال: ٢٤).

المحور الثاني

حول فتح اللهٰ كولن: الشيخ والخدمة

الجلسة الأولى:

من هو فتح الله كولن؟

"معالِمٌ في سيرة "خوجة أفندي":

محمد فتح الله "البسَّام" الأناضولي" د. إبراهيم البيومي غانم

"فهم فلسفة الخدمة لدى المعلم فتح الله كولن" د. أركون جابان

التعقيب د/ أماني صالح

المناقشات

الجلسة الثانية:

"الخدمة" من أجل التغيير: البرامج والآليات

"الدين في تركيا، والتغيرات الاجتماعية، وفتح الله كولن"/ علي بولاج

"نظرة عامة على الحركات الإسلامية في تركيا وتجربة كولَن"/ محمد أنس أركنه

التعقيب د/ محمود الكردي

المناقشات

الجلسة الأولى:

مَن هو فتح الله كولن؟

معالِم في سيرة "خوجة أفندي": محمد فتح الله "البسّام" الأناضولي

د. إبراهيم البيومي غانم

فاتحة

ثلاثة يعرفوننا على الداعية الإسلامي، العالم الجليل "محمد فتح الله كولن"، الأناضولي موطنًا، التركي جنسية، السني، الحنفي مذهبًا. هؤلاء الثلاثة هم:

١- تلامذته ومحبوه.

٢- المؤسسات والإنجازات.

٣- الكتابات والمؤلفات.

والثلاثة يأتون بهذا الترتيب من حيث الأسبقية، والشهرة في ساحات الواقع بأبعاده المتعددة، ومشكلاته المتكاثرة، وتحدياته المتجددة. ويخرج هذا الترتيب عن المألوف في سِيَرِ أغلب كبار العلماء المجددين وقادة الحركات الإصلاحية؛ حيث تكون كتاباتهم وأقوالهم أسبق وأشهر من أعمالهم وإنجازاتهم، ثم يكون تلامذتهم ومحبوهم وأنصارهم -والمخلصون منهم بصفة خاصة- معبرين قولاً وسلوكًا وعملاً عن عمق تأثرهم بهم، وعن التزامهم بنهجهم، وأخذهم بتوجيهاتهم ووصاياهم.

بحسب الترتيب الزمني؛ كانت كلمات وكتابات "خوجة أفندي" -كما يحب أن يسميه تلامذته ومحبوه- هي الأسبق ظهورًا، تلاها تلامذته ومحبوه، ثم ظهرت بعد

ذلك مؤسسات "الخدمة" ومشروعاتها بالعشرات في مجالات متنوعة. وعندما بدأنا في مصر -والعالم العربي عامة- نتعرف على "خوجة أفندي" وحركته، كان تلامذته ومحبوه هم أول حلقات التعريف به، ومنهم عرفنا حجم الإنجازات وتعدد مجالاتها، وأخيرًا جاءت مؤلفات وكتابات خوجة أفندي، بعضها مترجم إلى العربية، وأغلبها إلى الإنجليزية. وتبين لنا أننا بإزاء اكتشاف "قارة" جديدة على ساحة تجديد الخطاب الإسلامي نصًا وممارسة، قولاً وعملاً.

التلامذة والمحبون والأنصار هم دليلنا الأول للتعرف على "خوجة أفندي" محمد فتح الله كولن، على مستوى العالم عامة، وفي عالمنا العربي وفي مصر خاصة. ويندر أن تكون بداية التعرف عليه في هذا البلد أو ذاك، من غير طريق هؤلاء التلامذة والأنصار الذين ينتشرون بمئات الآلاف داخل تركيا، وينبثون خارجها في أصقاع الأرض شرقًا وغربًا، شمالاً وجنوبًا، رجالاً ونساءً، أغلبهم من جيل الشباب، وبعضهم من الكهول والشيوخ، وكلهم "داخل نطاق الخدمة" بالمعنى الإصطلاحي لكلمة "الخدمة" كما فهموها من خوجة أفندي. إذا رأيت أولهم، ورأيت آخرهم، ستجد أن سمتهم الروحي متشابه، كأنهم شخص واحد، أو هكذا يُخيل إليك كلما دققت فيهم النظر، أو كلما أطلت مراقبتهم. فهم في تفاعلهم وتواصلهم مع من حولهم. في حلهم وترحالهم. في حركتهم وسكونهم. في أقولهم وأفعالهم. في نطقهم وصمتهم؛ كأنما هم توائم روحية، لا تكاد تميز أحدهم عن الآخر، اللهم إلا بالأوصاف الجسمانية. تجدهم في حالة امتلاء روحاني مستقر ومستمر. وقد وفرت هذه السمة حالة من الهدوء والسلام الداخلي مكنت حركة "خوجة أفندي" من مواصلة عملها بانتظام، وأكسبتها قدرة إضافية على التوسع الاجتماعي والثقافي داخل تركيا وخارجها خلال عقود قليلة من الزمن، وأضحت اليوم حركة عالمية ذات رسالة إنسانية/إسلامية، أو إسلامية/إنسانية، لا فرق.

دليلنا الثاني هو "الإنجازات" التي حققها تلامذته وخريجو مدرسته في الدعوة والإصلاح. وتشمل هذه الإنجازات عشرات، بل مئات "المؤسسات" والمشروعات والبرامج التي تغطي مجالات: تربية النشء وتعليمه، والإعلام والفنون والتثقيف العام، والعلاج والرعاية

الصحية، ومحاربة الفقر ومساعدة ذوي الحاجة، وأعمال الإغاثة والمساعدات الإنسانية، والحوار بين أتباع الديانات وأبناء الحضارات والثقافات المختلفة.

يحرص تلامذته ومحبوه وأنصاره على إنكار ذواتهم عند الحديث عن "الإنجازات" التي يحققونها في تلك المجالات داخل تركيا وخارجها، ويرون أن الفضل بعد الله ﷻ، إنما يرجع إلى توجيهات وإرشادات "خوجة أفندي". بينما يرى هو عكس ذلك، ويؤكد على أن الفضل لله أولاً وأخيرًا. وأن من كرم الله عليه وعليهم، قيامهم (هو وهم) بالخدمة.

دليلنا الثالث هو كتاباته من المؤلفات، والبحوث، والمقالات. وهي كثيرة بلغت حتى هذه السنة (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م): ٦٤ كتابًا، منها ١٠ كتب مترجمة إلى العربية، وبعضها مترجم إلى عدة لغات أخرى. و٤٨٥ مقالة، منشورة في ثلاث مجلات تصدر بالتركية، هي: مجلة (SIZINTI) وفيها ٣٦٠ مقالة. ومجلة (YAĞMUR) وفيها ٤٤ مقالة. ومجلة (YENI ÜMIT) وفيها٨١ مقالة. وله ديوان شعر من مجلدين (بالتركية) بعنوان "المضرب المكسور". هذا إضافة إلى عشرات الخطب والمحاضرات والمواعظ والدروس المسجلة على أشرطة كاسيت، ويقوم تلامذته بتفريغها وتحريرها، ويقوم هو بمراجعتها، قبل التصريح بطباعتها، وهي في معظمها لا تزال بلغتها الأصلية "التركية".

وقصدنا في هذا البحث هو رسم المعالم الرئيسية لشخصية "محمد فتح الله كولن" باعتباره أحد الرموز الدعوية والفكرية التركية والعالمية المعاصرة، التي تسهم بطريقة منهجية مبرمجة وعلى نحو فعال في تجديد الخطاب الإسلامي، وفي التحولات الجديدة التي تشهدها تركيا ذاتها من جهة، وتسهم من جهة أخرى في تغيير الصورة النمطية القديمة عن تركيا على المستوى العربي بصفة خاصة، وعلى المستوى العالمي بصفة عامة، وتسهم أيضًا في رسم صورة جديدة لها -ربما لأول مرة- من خلال "القوة الناعمة"، استنادًا إلى رؤية معرفية تركز على قيم الحرية والعدالة والمساواة والسلام واحترام حقوق الإنسان؛ عبر منظومة من المشروعات والمؤسسات، والبرامج التعليمية والصحية، والإعلامية والفنية، والخدمية والإغاثية.

وليس من مهمتنا في هذا البحث استقصاء مضامين الاجتهادات الفكرية لخوجة أفندي فتح الله كولن، ولا تحليل توجيهاته وآرائه التي تحولت إلى مشروعات ومؤسسات عاملة في أرض الواقع، ولا التطرق كذلك إلى رؤاه وأفكاره بشأن قضايا محددة من القضايا التي انشغل بها، ولا يزال يوليها قدرًا من اهتمامه؛ فمثل هذه الموضوعات تخرج عن نطاق هدفنا من هذا البحث، اللهم إلا بالقدر الذي يقتضيه سياق الحديث عن خلفياته الاجتماعية، وكيف أثرت على مواقفه العملية، وعلاقاته بمحيطه الاجتماعي والسياسي العام الذي عاش فيه من جهة، أو بالقدر الذي يقتضيه بيان مصادر تكوينه الثقافي والفكري وانعكاس تلك المصادر على آرائه واجتهاداته الفكرية من جهة أخرى.

وفي سبيل إدراك هدفنا، ولبلوغ مقصدنا، سنقوم بعملية "تنسيب" مزدوجة له، جناحها الأول هو التنسيب الاجتماعي لشخصه؛ أسريًا وعائليًا، ومجتمعيًا. وجناحها الثاني هو التنسيب الفكري والثقافي؛ وهو الأهم في الرؤية المعرفية الإسلامية؛ فهو الذي يكشف عن موقع الرجل على خريطة جهود الإصلاح والتجديد والاجتهاد، وهو الذي يوضح المكانة التي يشغلها في مجتمع العلم والعلماء، ودورهم في توجيه أبناء المجتمع وإرشادهم.

من أهم المصادر التي سنعتمد عليها في رسم بعض المعالم الأساسية في سيرة خوجة أفندي: كتاب ذكرياته هو، وقد صدر بعنوان "دنيايَ الصغيرة"، وفيه جوانب من سيرته الذاتية، وقد اطلعنا على ترجمة عربية لبعض فصوله، كما سنعتمد على عدد الكتابات الحديثة التي تناولت شخصيته وحركته الإصلاحية، ومنها مثلاً -وربما من أهمها- كتاب أديب إبراهيم الدباغ عن حياة الشيخ (تحت الطبع). وثمة دراسات كثيرة عنه وعن حركته، رجعنا إلي بعضها، ومنها: دراسة بيل بارك بعنوان "حركة فتح الله كولن"، ودراسة أنس أركنه الرائعة بعنوان" حركة فتح الله: شهود التقليد في عصر الحداثة". وكان لا بد من قراءة أغلب مؤلفات خوجة أفندي (المترجمة إلى العربية، والإنجليزية)، لمعرفة توجهه الفكري العام، وأهم القضايا التي ينشغل بها. هذا إضافة إلى المعلومات والملاحظات التي حصلت عليها من اللقاءات والمقابلات التي أجريتها مع

عديد من تلامذة الشيخ ومحبيه في إسطنبول، وفي القاهرة ومنهم: الأساتذة/ مصطفى أوزجان، وجمال ترك، ونوزاد صواش، وإسحق إنجي، وأردال أتاق، وسنان يورولماظ، وشكري شاهين.

كذلك فإن المعلومات الخاصة بالبيئة الأناضولية التي نشأ فيها بشرق تركيا، وبالجماعات المرجعية الأولية التي تواصل معها وعاش في محيطها (الأسرة، والأقارب، والأصحاب، والأساتذة)، لها قيمة كبيرة في سعينا لتقديم ملامح هذه الشخصية الكبيرة. وكنا نود لو أننا تمكنا من الاطلاع على ملف خدمته كواعظ رسمي في المساجد التي تنقل بينها، إضافة إلى محاضر التحقيق معه أثناء محاكمته أكثر من مرة في القضايا التي اتهم فيها أوائل السبعينيات، وأواخر التسعينيات من القرن الماضي. ولكن تعذر ذلك لأسباب كثيرة. وعلى أية حال فإننا لا نهدف إلى الإحاطة بكل أبعاد سيرته في هذا البحث الموجز، بل سنقتصر -كما قدمنا- على رسم بعض معالم شخصيته في ضوء أصوله الاجتماعية، ومصادر تكوينه الفكري والثقافي.

أولاً: الأصول الاجتماعية وأثر النشأة في الأناضول

لقبه العائلي "كولن" ومعناه بالعربية "البسَّام". ولكن محمد فتح الله "البسَّام" يكاد لا يبتسم إلا نادرًا، وجل أحاديثه وخطبه ومواعظه مبللة بالدموع. عيناه اللتان أجهدهما طول السهر والبكاء تمتلآن بكثير من العطف والإشفاق على ما آالت إليه أحوال الإنسان التركي، وإنسان الأمة الإسلامية، وإنسان العصر الحديث عامة. يظهر في خطبه ودروسه القديمة -المسجلة في السبعينيات والثمانينيات غالبًا- بلا لحية، مرتديًا الزي التقليدي للأئمة والخطباء الأتراك: عمامة، ومعطف، أو عباءة غاية في البساطة. وفي الأشرطة والفيديوهات والسيديهات المسجلة حديثا؛ يظهر بلا لحية، وبلا عمامة، مرتديًا بدلة "سفاري"، دون رابطة عنق، تجمع في آن واحد بين البساطة والأناقة.

اسمه إلى جده الرابع هو: محمد فتح الله، بن رامز أفندي، بن شامل، بن الملا أحمد، ابن خورشيد بن خليل، الأناضولي موطنًا. و"كولن" هو لقب عائلته، ومعناه بالعربية

كما قلنا "البسَّام".[1] يلقبه أنصاره بلقب ثنائي هو "خوجة أفندي". ويشتهر باسم ثنائي أيضًا هو "فتح الله كولن". وهذا الاسم الثنائي يوافق النظام الذي فرضه كمال أتاتورك لاستعمال الأسماء الثنائية، ضمن الإجراءات التي اتخذها لإحداث "انقلاب اجتماعي" في تركيا بعد أن أعلن الجمهورية في ٢١ من ربيع الأول سنة ١٣٤٢هـ-١/١١/١٩٢٣، وألغى نظام الخلافة رسميًا في ٢٦ من رجب ١٣٤٢هـ-٣/٣/١٩٢٤م. وقد شملت إجراءات ذلك الانقلاب "الشؤون السياسية، والتشريعية، والقضائية، والاقتصادية، والأدبية والعلمية".[2] وكان من تلك الإجراءات في الجانب الاجتماعي؛ أن يقتصر تسجيل الأسماء على "اسم الشخص ولقبه" فقط، تقليدًا للنظم الأوربية الحديثة.

ولد "محمد فتح الله كولن" في ١٧ من رمضان سنة ١٣٥٧هـ-١٠/١١/١٩٣٨م في قرية "كوروجك" التابعة لمدينة "حسن قلعة" في محافظة "أرضروم". وكوروجك قرية صغيرة يستمر موسم الشتاء فيها تسعة أشهر في السنة. أغلبية عائلاتها وفدت إليها من مدينة "أخلاط" التاريخية، التابعة لمحافظة "تبليس" الواقعة في أحضان الجبال العالية في شمال شرقي الأناضول. وتمثل هضبة الأناضول حوالي نصف المساحة الجغرافية لجمهورية تركيا. وسكان الأناضول في عمومهم تغلب عليهم نزعة التدين، والاعتزاز بالقومية، والتمسك بالتقاليد والمحافظة عليها في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية.[3]

الجذور الأولى لعائلته ترجع إلى تلك المدينة -أخلاط- التي كانت ولا تزال ذات نسيج سكاني شديد التنوع؛ فهي مزيج من أقوام شتى وفدت إليها منذ أزمان موغلة في القدم. سكنها علماء وأولياء، وقادة عسكريون، وهاربون من الأخطار والمظالم، وسادة أشراف من ذراري آل الرسول عليه الصلاة والسلام؛ فكل هؤلاء وجدوا في "أخلاط"

---

[1] استخدم الشيخ فتح الله المعنى العربي للقبه "كولن" وهو "الضحاك" كاسم مستعار نشر به مقالاته أثناء اختفائه من سنة ١٩٨٠ إلى سنة ١٩٨٥؛ حيث كان مطلوبًا للمحاكمة بعد انقلاب الجيش بقيادة كنعان إفرين سنة ١٩٨٠م.

[2] لمزيد من التفاصيل عن التحولات التي شهدتها تركيا بعد إلغاء الخلافة انظر: عزيز خانكي، ترك وأتاتورك (القاهرة: المطبعة العصرية، ب.ت) ص٣٣، وانظر من ص ٢٩-٧٥ قائمة الإجراءات التي وصفها عزيز خانكي بأنها "انقلاب اجتماعي" وأشاد بها.

[3] Mehmet Enes Ergne, An Analysis of the Gulen Movement: Tradition Witnessing the Modern Age (New Jersy, Tughra Books,2008) p.6.

المنيعة ملاذًا آمنا يلجأون إليه، ويستقرون فيه. ولكن خليل أغا، الجد الأكبر لخوجة أفندي فتح الله كولن، هجر أخلاط واستقر هو وأسرته في قرية "كوروجك" بأرضروم.

تشتهر أرضروم بكثرة العلماء، وأهلها -شأنهم شأن أغلب الأناضوليين- معروفون بتمسكهم بتعاليم الإسلام، والمداومة على أداء فروضه، والمحافظة على شعائره، والحب الشديد لرسول الله ﷺ ولصحابته الكرام، وتوقير العلماء والأولياء والدعاة إلى الله. وتعتبر أرضروم كنزًا تاريخيًا بالغ الثراء بالمساجد والحصون والأبراج التي تعود إلى عهد السلاجقة منذ ظهور دولتهم في القرن الخامس الهجري.[١] ولا تزال تلك الآثار الخالدة تقف شاهدًا على عراقة المدينة، وأصالة أهلها. ومن معالمها الحديثة "جامعة أتاتورك" التي تعتبر من أهم المؤسسات التعليمية العالية في تركيا الحديثة.[٢]

عائلته من العائلات الممتدة في تلك المنطقة. كثيرة العدد من الرجال والنساء. حالتها الاقتصادية بين الفقر والستر ودون الغنى. ومكانتها الاجتماعية والعلمية أعلى من وضعها الاقتصادي. وصلتها قديمة بالتدين والتمسك بتعاليم الإسلام، وشيء من التصوف، والاشتغال بطلب العلم والأدب.

كان جده الأكبر لأبيه "خورشيد بن خليل" فلاحًا من أهالي قرية "كوروجك" المعروفين بحب العلم والتقوى والورع. يحكى إخباريو قريته أنه "في آخر ثلاثين عامًا من عمره لم يُر نائمًا وهو مضطجع على الأرض، فقط كان يضع يده اليمنى على خده لينام قليلاً، وكان يقضى معظم أوقاته في العبادة والعمل في مزرعته".[٣]

كان لخورشيد بن خليل وَلَدَانِ من الذكور، أحدهما هو "سليمان أفندي" وكان تاجرًا ناجحًا، والآخر هو المُلا أحمد، وهو جد "محمد فتح الله". عُرف الملا أحمد بين الناس بالاستقامة والزهد والاقتصاد في تدبير شئون حياته وحياة أسرته؛ مقتديًا في ذلك بوصية رسول الله ﷺ التي يقول فيها "ما عال من اقتصد". كان ناجحًا في زراعة

[١] لمزيد من التفاصيل حول دولة السلاجقة ودورها في التاريخ الإسلامي عامة انظر: إستانلي بول، طبقات سلاطين الإسلام (بيروت:الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) ص١٤٠-١٤٨.

[٢] قوتولاي دوغان: تركيا ٢٠٠٥ ، ترجمة صدقي سردار (أنقرة: وكالة تورك خبلر، ٢٠٠٥) ص٨٦-٨٨.

[٣] أبو زيد عبد الرحيم عبد العاطي، التجديد في الفكر الديني المعاصر في تركيا: نموذج دعوة محمد فتح الله كولن (رسالة ماجستير، غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الأسيوية، جامعة الزقازيق، ٢٠٠٩). ص٢.

الأرض إلى جانب عمله إمامًا لمسجد القرية. ومن أبناء الملا أحمد؛ "شامل أفندي" وهو الجد المباشر للشيخ محمد فتح الله، الذي تابع العمل في زراعة الأرض، إلى جانب اهتمامه بتحصيل بعض المعارف في العبادات، والمواريث، وتجويد القرآن، وقراءة السيرة النبوية.

سلك جده شامل أفندي أيضًا مسالك الورع والتمسك بتعاليم الدين، كما سلك السلوك المحافظ الذي اعتاده أغلب مسلمي الأناضول على مر الزمن. يؤثر عنه أنه كان لا يضع عمامته ذات الطراز العثماني من فوق رأسه مهما اشتدت حرارة الجو؛ فكان سمته الوقار والجدية شأن أغلب كبار رجال القرى وأحياء المدن القديمة. أنجب سبعة أبناء؛ ستة ذكور أحدهم رامز والد الشيخ فتح الله، وبنتًا واحدة.

يحكي تلامذة الشيخ محمد فتح الله نقلاً عنه أن جده شامل كان ضحكه التبسم فقط، وأنه كان موقرًا من أهل قريته، كما كان عصيًا على البكاء، ونادرًا ما جادت عيناه بالدموع. ومن ذلك أنه بكى مرة وهو يحتضن حفيده "محمد فتح الله" وهو في سن الثامنة أو التاسعة من عمره؛ أثناء زيارته له في القرية (كوروجك) بعد فترة غياب مع والده رامز أفندي الذي كان قد عين خطيبا في قرية أخرى تسمى "ألوار".[1]

عاش "محمد فتح الله" طفولته وصباه في كنف جده "شامل" وجدته "مؤنسة"، وعندما توفيا معًا في يوم واحد سنة ١٣٧٤هـ-١٩٥٤م، كان هو قد بلغ سن السادسة عشر. وإذا كان "الطبعُ" -في جانب منه على الأقل- يؤخذ بالمخالطة، فيبدو أنه أخذ من جده شامل طبع الجدية، والوقار. وأخذ من جدته رقة القلب، ورهافة الإحساس، وغزارة البكاء من خشية الله، وأخذها أيضًا ومن أمه وأبيه، كما سنرى.

تحدث "خوجة أفندي" عن تأثره بجدته مؤنسة هانم، وعن فرط حبها له، ولفت نظره أنها "لا تتكلم كثيرًا" -بخلاف أغلب ربات البيوت- وقال إنها: "كانت تعيش حياة

---

[1] انظر، محمد فتح الله كولن، دنياي الصغيرة (Fethullah Gülen Hocaefendi، Küçük Dünyam, latif " Erdoğan, Türkiyeyin Haklari, ١٩٩٥, v.s). وفي هذا الكتاب جوانب من السيرة الذاتية للشيخ فتح الله كولن، وخاصة في مراحل الصبا والشباب. ولم يترجم هذا الكتاب إلى العربية حتى الآن، وقد استقينا منه بعض البيانات من ترجمة بعض الأجزاء بمعرفة بعض تلامذته المقيمين في القاهرة (غير منشورة).

روحية خاصة؛ فهي كثيرة التفكر والبكاء، وتحترم المشايخ والعلماء الكبار، وكانت تهتم بي اهتمامًا خاصًا، لم أرها مرة واحدة تنظر إلى نظرة غضب، كانت رقيقة القلب لينة الطبع، لها عمق كالبحر المحيط، مؤمنة بربها، ورعة تقية، وشخصية أصيلة".[١] وتركت هذه الخصال آثارًا واضحة في شخصية "خوجة أفندي". يقول إنه بكى عندما وصله خبر وفاة جده شامل، وجدته مؤنسة في ليلة واحدة، وشعر بغربة شديدة بعد مفارقتهما الحياة. ويقول: "إن جدي شامل كان كل حياتي، أما جدتي "مؤنسة هانم" فما كُنْتُ أتخيل أني أستطيع مواصلة حياتي من دونها، وإذا بي أفقدهما معًا في يوم واحد، فكيف أقوى على تحمل حزني وأساي على فراقهما؟ حتى إني تضرعت إلى الله "إلهي توفني وألحقني بهما".[٢]

أمضى الجد "شامل" حياته لم يبرح قريته "كوروجك" شأن الأغلبية الساحقة من أهلها. أما الوالد "رامز أفندي" فقد واصل العمل في زراعة الأرض مثل والده، ولكنه تنقل بين عدد من المدن والقرى؛ حيث عين برتبة "شاويش" عندما التحق بالخدمة العسكرية في الجيش التركي في بدايات عهد الجمهورية، وكان يقوم بتعليم القراءة والكتابة للجنود الأميين.[٣] وتمكن من إتمام حفظ القرآن الكريم وهو في الثلاثين من عمره على يد الشيخ "خليل أفندي"، ومن ثم عُين خطيبًا رسميًا لمسجد قرية "ألوار" وانتقل للإقامة فيها هو وأسرته الصغيرة بضع سنين، وتنقل بين عدة مناطق أخرى للقيام بمهام وظيفته.[٤] ودفعه شغفه بالقراءة إلى اقتناء بعض الكتب، وبعض دواوين الشعر العربي والفارسي. وكان قد رحل إلى قرية "مصلحت" وعاش فيها عامين ليحضر دروس "خليل أفندي" كي يجيد اللغتين العربية الفارسية، إلى جانب لغته التركية/ العثمانية.

عاش والده رامز أفندي نحو سبعين عامًا (ولد سنة ١٣٢٣هـ-١٩٠٥م وتوفي في يوم ٣ من رمضان ١٣٩٤هـ الموافق ١٩٧٤/٩/٢٠م). وقد ورث الوالد عن أبيه "شامل"

---

[١] المرجع السابق نفسه.

[٢] نفسه..

[٣] معلومات منشورة على موقع فتح الله كولن على شبكة الإنترنت:- http: //er : Fgulen.com.

[٤] للمزيد انظر: Mehmet Enes Ergne، op.cit.p ٦-١٢.

سلوك المحافظة، وسمت الوقار، فكان مثله لا يضع العمامة العثمانية من على رأسه أبدًا. وإضافة إلى أن لبس العمامة الكبيرة هو تقليد عثماني كما يظهر في صور سلاطين آل عثمان وأمرائهم، فإن التمسك بالعمامة هو تقليد عربي أيضًا يدل على المروءة؛ حيث كان العرب يعتبرون عدم لبس العمامة نقصًا من مروءة الرجل، كما يدل على "الستر" بمعناه الاقتصادي؛ حتى إن بعض العلماء كالإمام الغزالي اعتبر عدم امتلاك الرجل لعمامة مؤشرًا من مؤشرات الفقر. ويبدو أن محمد فتح الله قد ورث الكثير من الطباع والخصال الحميدة عن جدته مؤنسة هانم، وعن والده رامز أفندي، وكذلك عن والدته السيدة "رفيعة هانم" ومنها: حب القرآن قراءة وحفظًا، ورقة الشعور، وكثرة البكاء، والتدين العميق، والمحافظة على الصلاة في أوقاتها.

كان والده رامز أفندي محبًا للشعر أيضًا، وكان كثيرًا ما يردد قصيدة "البردة" للإمام البوصيري في مدح الرسول ﷺ: ومنها قول البوصيري في بث الأمل وعدم اليأس من رحمة الله:

يا نفس لا تقنطي من زلة عظمت	إن الكبائر في الغفـران كاللـمَـمِ
لعل رحـمة ربي حين يقسـمها	تأتي على قدرِ العصيان في القِسَمِ!

يقول "خوجة أفندي" إنه حفظ بردة البوصيري من كثرة استماعه لوالده وهو ينشدها، كما حفظ عنه أشعارًا أخرى كثيرة باللغتين العربية والفارسية. واستوعب منه بعض المواعظ التي كان يلقيها في المساجد، أو في مجالس العلم التي اهتم بها؛ إذ كان يحرص على استضافة العلماء في بيته كل يوم، وكان يعطف على بعض أئمة المساجد ذوي الحاجة، حتى إنه كان يبني لهم بيوتًا على الأرض المملوكة له. وبلغت رقة قلبه أن "جسده كان يرتعش كلما سمع اسم رسول الله، أو ذكر اسم صحابي أمامه، وتهطل عيناه بالدموع، فهذا مثلي الأعلى الذي تربيت في حجره، إنه غمامة من الإيمان والأحاسيس والمشاعر تتهاطل عليّ دائمًا فتشفي كل أجزاء نفسي".[1] هكذا تحدث خوجة أفندي عن والده.

---

[1] محمد فتح الله كولن، دنيايَ الصغيرة، مرجع سابق.

إلى جانب الصبر على طلب العلم وتحمل المشقة في سبيل تحصيله، كان الأثر الأكبر الذي تركه الوالد في ولده فتح الله هو حبه الشديد لصحابة رسول الله ﷺ، حتى باتت الكتب التي اقتناها في سيرة الصحابة شبه ممزقة من كثرة قراءتها وهو يبكي من فرط تعلقه بهم. وترك هذا أثرًا بالغ الغور في وجدان فتح الله، وفي وجدان شقيقه، فأحبا الصحابة تأسيًا بوالدهم. يقول فتح الله "كنا نحبهم وكأنهم أفراد عائلتنا، وعندما يتحدث أبي عن الصحابة كان ينهمر في البكاء وكأنه يعيش في عصرهم". كان رامز أفندي "بكّاءً"، حسب وصف ولده له. وكان مدركًا لقيمة الوقت، ويقضيه فيما يفيد؛ عندما كان يعود من الحقل كان يفتح الكتاب ويقرأ حتى يتم تجهيز الطعام له، كان يكثر من قراءة القرآن ومن ذكر الله. ويتحدث الشيخ بإعجاب عما كان عليه والده من "اتزان في الحب والغضب"، وفي علاقاته الإنسانية عامة، وعدم هتكه أستار الناس. كما تعلم منه فائدة "النقد الإيجابي"، والانشغال بمحاسبة النفس بدلاً من الانشغال بمحاسبة الناس.[1]

تأثر "محمد فتح الله" بوالدته "رفيعة هانم"، ويقال إنها تنحدر من أصول عربية شامية. قدمت بصحبة عائلتها مهاجرة إلى "أرضروم" واستقرت في بداية وصولها في قرية "صغرى"، وكان خالها آنذاك يشغل منصبًا قضائيًا مهمًا في بلاد الشام.[2] ومن سيرتها التي حكاها "خوجة أفندي" نفسه، نعرف أنها كانت تتمتع بخصال تشبه خصال والده رامز أفندي، من رقة المشاعر، والتمسك بتعاليم الدين، وحب الخير ومساعدة المحتاجين من أهل القرية، والعطف على المساكين، والتعلق بالرسول ﷺ، واتباع التقاليد التي درج عليها مسلمو الأناضول؛ بما في ذلك لبس النقاب عند الخروج من المنزل، حتى إنه عندما تيسر لها الذهاب إلى الحج بعد أن بلغت الثمانين من عمرها، كانت -كما يقول خوجة أفندي- تردد: "لو لم يكن كشف النقاب عن الوجه من شعائر الحج لكنت أكثر راحة، حيث كانت تشعر بالحرج من كشف وجهها وهي في

---

(١) خلاصة أحاديث حول سيرة "خوجة أفندي" أجريتها مع عدد من محبيه وتلامذته الأتراك المقيمين في القاهرة، سبتمبر ٢٠٠٩.

(٢) أديب إبراهيم الدباغ، سيرة فكر حياة (مخطوط حول حياة فتح الله كولن، غير منشور)، ص ١٢.

الإحرام".[١] ويبدو أنه ورث من والدته أيضًا كثرة البكاء، وكثرة التضرع إلى الله تعالى، ومداومة الذكر. يقول "كانت تضع مجموع "حزب أنوار الحقائق النورية"[٢] عند رأسها على السرير، وهي تختم قراءته كل يوم.[٣]

في تلك العائلة الممتدة، ولمثل الأبوين: رامز، أفندي، ورفيعة هانم، وُلد الابن "محمد فتح الله كولن" سنة ١٣٤٢هـ/١٩٣٨م، ليكون سابع سبعة (خمسة أبناء هو أكبرهم، وبنتان، إحداهما أكبر منه سنًا)، وقدر الله له أن يصاحب جده وجدته أكثر من ستة عشر عامًا، وأن يعايش والديه لسنوات عديدة؛ بلغت ستًا وثلاثين عامًا من عمر أبيه، وحوالي ستين عامًا من عمر والدته التي توفيت في ٢٧ من ذي الحجة ١٤١٣هـ/١٨ من يونيو ١٩٩٣م. ومثل هذه المدة الطويلة تتيح للابن أن يتشبع من خصال آبائه وأجداده، وبقية أقاربه الذين عاصرهم في محيط العائلة، وأن يرتوي تمامًا من أخلاقهم، وأن يتطبع بكثير من طباعهم. كانت الأم هي مدرسته الأولى، وكان الأب هو معلمه الأول.

تكشف سيرة أسرته (والده ووالدته)، وكذلك سيرة عائلته الممتدة إلى جده الأعلى السيد "خليل"، عن أن خصال الطيبة، والتدين، وحسن السيرة بين الناس، هي القيم التي شكلت "المشترك العائلي" لمحضنه الاجتماعي الأول الذي نشأ فيه، وتأثر به في مراحل الطفولة والصبا ومطالع مرحلة الشباب. وينسجم هذا "المشترك العائلي" بنزعته للتدين والمحافظة مع "المشترك الأناضولي" -إن جاز التعبير- الذي يتسم هو الآخر بذات النزعة التي تشمل الغالبية العظمى من مسلمي هضبة الأناضول منذ شرع أهلها يعتنقون الإسلام عندما فتحها المسلمون سنة ٣٣ هـ/٦٥٣ م، في خلافة عثمان بن عفان ﷺ. وكان الأناضول ولا يزال موطنًا رحيًا لكثيرين من العلماء والأولياء ومشايخ الطرق الصوفية الكبار، ومنهم مولانا جلال الدين الرومي، والشاه النقشبندي، وغيرهما.

تكشف سيرة العائلة أيضًا عن أن فيها سلسلة من "البكائين"؛ عيونهم كثيرة الدمع من

---

[١] أديب إبراهيم الدباغ، المرجع السابق، ص١٣.

[٢] "حزب أنوار الحقائق النورية" عبارة عن كتاب للشيخ سعيد النورسي -مؤسس حركة النور التركية الشهيرة- وهو يحتوي على مجموعة من الأذكار والأوراد والأدعية.

[٣] انظر، الدباغ، مرجع سابق. ص١٩.

خشية الله. تبدأ السلسلة من الجد "الملا أحمد"، والجدة "مؤنسة هانم"، ثم الوالد "رامز أفندي"، والوالدة "رفيعة هانم"، وتستمر مع "فتح الله" نفسه؛ الذي أضحى "كبير البكائين" المعاصرين؛ إذ لا يكاد يلقي عظة أو درسًا دون بكاء، وذلك منذ بدأ العمل واعظًا بالمساجد سنة ١٣٨٠هـ/١٩٦١ (وهذا ما توضحه الأشرطة المسجلة له منذ ذلك الحين)، إلى التسجيلات الحديثة التي يبثها موقعه بشكل دوري منتظم على شبكة الإنترنت.[١]

وفيما عدا صدمته بما وصفه القرآن الكريم "مصيبة الموت" عندما مات جده شامل وجدته "أنيسة" في ليلة واحدة، كانت سنوات نشأته الأولى (من سن الطفولة إلى بلوغ سن الشباب) عادية، ومرت بهدوء؛ إذ كانت تنقلاته محدودة فيما بين مسقط رأسه في قرية "كوروجك"، وقرية "ألوار"، حيث عمل والده وأقام فيها بضع سنوات، ومنها إلى مدينة أرضروم، قبل أن يسافر إلى أدرنة، وإزمير في أقصى غرب البلاد. ولم يتعرض في تلك المراحل الأولى لصدمة اجتماعية كبيرة؛ إذ كان مسرح تحركه متجانسًا في محيط الأناضول الشرقي. ولكنه عانى من شعور عميق بـ"الاغتراب الروحي" عندما غادر الأناضول إلى أدرنة وإزمير وغيرهما من مدن تراقيا في غرب تركيا. والاغتراب شعور كثيرًا ما عرض لقادة الدعوات الإصلاحية في مقتبل حياتهم. وقد حاول "خوجة أفندي" أن يعالج هذا الشعور باللجوء إلى المساجد، والاعتكاف فيها لساعات طويلة، حتى إنه افترش شرفات نوافذ بعضها وآثر عدم النزول للشارع إلا لضرورة.[٢]

وإذا كان الوضع الطبقي (الاقتصادي والاجتماعي) هو أحد العوامل المؤثرة في التكوين الفكري والثقافي للشخص، وفي رسم معالم رؤيته للحياة، فقد نشأ محمد فتح الله كولن (الضحاك) في أسرة مستورة تنتمي بالكاد إلى الطبقة المتوسطة. والطبقة المتوسطة في أغلب المجتمعات المعاصرة هي مستودع القيم، وهي الأمينة على العادات والتقاليد، وفيها تزدهر أيضًا النزعات الساعية للتغيير والإصلاح، إلى جانب التطلع الدائم نحو المستقبل عبر بناء الذات، وبذل أقصى ما في الوسع للنجاح فيما

---

[١] شاهدنا بعض تلك التسجيلات، ويمكن الاطلاع على نماذج منها على الموقع الرسمي للشيخ فتح الله على الإنترنت هو: ar.fgulen.com/content/view/٩٨/١١٤/ والموقع يبث مواده بثلاثة وعشرين لغة منها اللغة العربية.

[٢] http: //er : Fgulen.com. وانظر أيضًا، الدباغ، مرجع سابق، ص ٥٧، ٥٨.

تمارسه من أعمال ومهن مختلفة. وينطبق هذا السمت العام "للطبقة المتوسطة" على الوضع العائلي والأسري للشيخ فتح الله؛ فعائلته، ومن ثم أسرته، ذات "جاه اجتماعي" تستمده من تدينها، وحبها للعلم، وتمسكها بالقيم ومكارم الأخلاق الحميدة. وهذه القيم هي أهم ما ورثه محمد فتح الله من عائلته الممتدة؛ إذ لم يرث ممتلكات تذكر من الأراضي الزراعية، أو العقارات المبنية، أو الودائع البنكية.

من أجل هذا قلنا -فيما سبق- إن لأسرته ولعائلته مكانة أعلى بكثير من وضعها الطبقي/الاقتصادي. وهو نفسه له "مكانة" أعلى بكثير من وضعه الاقتصادي؛ حيث لا تُعرف له أملاك خاصة به، ولم يشغل مناصب رفيعة في الدولة؛ وهذه هي الأمور التي تبني الجاه بالمعنى الخلدوني.[1] وإنما أساس المكانة العالية له هو ما توافر له من "الجاه" المركب من العلم، ومكارم الأخلاق، وكثرة الأنصار والمحبين، وذيوع الصيت والسيرة الحسنة. يشهد له بذلك أنه وقف حياته للدعوة والتفقه في الدين وإرشاد الناس إلى الله تعالى، وعزف عن الزواج بشكل نهائي، وعندما سئل عن ذلك قال: "إن الزواج أمر فطري وقد أمر به الرسول الكريم ﷺ، ولكنى على ثقة بأني لا أستطيع أن أكون عادلاً مع المرأة التي سأتزوجها، وربما كنت عالة عليها بينما المفروض أن أكون أنا المعيل لها...، ولهذا السبب أصبحت عازفًا عن الزواج".[2] كما يشهد له بتلك المكانة أيضًا كثرة أنصاره من التلامذة والمحبين الذين تتباين التقديرات في إحصائهم تباينًا كبيرًا[3] (ما بين ٢٠٠,٠٠٠ إلى ٤,٠٠٠,٠٠٠ ملايين) ويرجع هذا التباين الكبير إلى أسباب عدة، أهمها عدم وجود هيكل تنظيمي واضح للعضوية. ويشهد لمكانته أيضًا حصوله على المرتبة الأولى في قائمة "أهم مائة مثقف معاصر في العالم"، وذلك "لتجاوز تأثيره حدود بلده، وذيوع صيته الثقافي في مختلف أنحاء العالم"؛ بحسب نتائج الاستطلاع

(١) عرف ابن خلدون قديمًا مفهوم "الجاه" بأنه يعني القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة، وغالبًا ما يكون ذلك بالاستناد إلى ثروة وأملاك، أو منصب ورياسة". انظر: أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون (القاهرة: مطبعة الشعب، كتاب الشعب، ب.ت) ص٣٥٢.

(٢) أديب إبراهيم الدباغ، مرجع سابق، ص٢٧.

(٣) انظر بيل بارك، حركة فتح الله كولن: The Fethullah Gulen Movement.... Bill Park

الذي أجرته في صيف ٢٠٠٨ مجلة السياسة الخارجية (Foreign Policy) الأمريكية، بالتعاون مع مجلة (Prospect) البريطانية.[١]

ثانيًا: مصادر التكوين الفكري والثقافي

تتعدد مصادر التكوين الفكري والثقافي وتتنوع للشخص الواحد في أغلب الأحوال. وتزيد أهمية تنوع مصادر التكوين وكثرتها بالنسبة للأشخاص الذين ينذرون أنفسهم لمهمات الإصلاح الاجتماعي العام، أو لدعوة الناس إلى التمسك بالقيم الأخلاقية، وبالمبادئ الدينية القويمة، أو لدعوتهم لتغيير النمط الذي ألفوه في حياتهم؛ كي يتبنوا رؤية جديدة للحياة، ونمطًا معيشيًا مختلفًا عما هو سائد.

والقاعدة العامة هي أنه كلما تنوعت وكثرت مصادر التكوين الفكري والثقافي، وكلما أتيحت الفرصة للاطلاع على معارف متنوعة في مجالات مختلفة؛ كان الشخص أكثر عمقًا وانفتاحًا، وكان أكثر قدرة على إقناع غيره بما يدعو إليه. مقارنة بشخص آخر يقتصر على نوع واحد من المعرفة، أو يحصر رؤيته في حدود لا يتخطاها.

وتنوع المصادر المساعد على ثراء الفكر وعمق الرؤية وقوة الحجة والبرهان، يكون -عادة- نتيجة تنوع موضوعات الكتب التي يقرأها الشخص، واختلاف الأساتذة الذين يتربى على أيديهم ويتعلم منهم، أو أولئك الذين يسهمون في تشكيل الثقافة العامة، ويدفعون الذوق العام إلى الرقي في المجتمع. وقد يكون ذلك نتيجة مرور الشخص نفسه بأكثر من تجربة معرفية؛ وانتقاله من رؤية للحياة والكون إلى رؤية مختلفة. وغالبًا ما تترك تجارب التحول الفكري ثراءً معرفيًا في حياة أعلام العلماء وقادة الإصلاح ورواد التجديد الذين يمرون بمثل هذه التجارب.[٢] هذا إلى جانب كثرة السفر والترحال،

---

[١] ذكرت مجلة (Prospect) البريطانية أن أكثر من ٥٠٠,٠٠٠ ألف شخص صوتوا لصالح الشيخ فتح الله كولن، وخاصة بعد نشرت صحيفة "زمان" التركية المقربة من الشيخ نبأ الاستطلاع على صدر صفحتها الأولى، واستنتجت المجلة البريطانية من ذلك أن أتباع الشيخ كولن لهم تنظيم محكم قادر على تعبئة هذا العدد الهائل من الأصوات.

[٢] انظر: إبراهيم البيومي غانم، الإنتلجانسيا الحديثة تكتشف جذورها: الهجرة من العلمانية إلى الإسلام، مجلة المجتمع (الكويت) العدد ١٨/١٣٣٣ رمضان ١٤١٩هـ-١٩٩٩/١/٥.ص٤٢-٤٦.

ورؤية أقوام وشعوب مختلفة في تقاليدها وعاداتها وثقافاتها ودياناتها. وأيًا ما كان الأمر فإن التنوع -في النظر الإسلامي- سنة من سنن الله تعالى في الوجود، وله حكمة بالغة لمصلحة البشر عامة، وللمؤمنين المأمورين بالتفكر في الكون وفي أنفسهم خاصة.

في حالة "خوجة أفندي"، نجد أنه سار على درب واحد من مبتدأ حياته إلى اليوم؛ فكان ولا يزال داعيًا من دعاة الإسلام، ومجددًا من الطراز الأول للخطاب الإسلامي المعاصر، ولم يكن يومًا غير ذلك، ولم يؤمن بتوجه غير إسلامي، رغم كثرة إغراءات التيارات الفكرية والفلسفية والسياسية التي ماج بها عهد الجمهورية التركية، منذ بدايته إلى مطلع الثمانينيات من القرن الماضي. ومع ذلك؛ فهو مطلع بتوسع على نظريات ورؤى وأفكار التيارات والفلسفات الأخرى اليمنية واليسارية، الدينية والإلحادية، الليبرالية، والاشتراكية/الشيوعية، والقومية.

ثمة أربعة مصادر أسهمت -بدرجات متفاوتة- في تكوينه الفكري والثقافي. أولها هو نظام التعليم الذي انخرط فيه والتحق به في قريته، ثم في أرضروم. وثانيها هو تأثره ببعض أساتذته وكبار معاصريه من المفكرين والعلماء على نحو خاص، وذلك بقراءته مؤلفاتهم، أو إعجابه بأعمالهم وأفكارهم. أما ثالثها فهو قراءاته الحرة في مصادر المعرفة المتنوعة التي أتيحت له، وشغف هو بها. وأما رابعها فهو المناخ الثقافي العام للمجتمع التركي، وقضايا العصر الذي عاش فيه وتأثر به. وخاصة أن وعيه قد تشكل منذ صباه الباكر في سياق الأحداث التي كانت تمر بها تركيا بعد رحيل أتاتورك مؤسس الجمهورية سنة ١٩٣٨، واحتدام الصراعات الدولية إبان الحرب العالمية الثانية، ثم الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي، وصولاً إلى تحديات العولمة.

والآن كيف أسهمت تلك المصادر في تكوين وعيه فكريًا وثقافيًا؟

لسنا نقصد هنا بيان أثر كل مصدر من تلك المصادر بمفرده -وإن كنا ستتكلم على كل منها على حدة- وإنما هدفنا هو رسم الملامح الأساسية لتلك المصادر، وبيان أهمية كل منها في البناء الفكري والثقافي لخوجة أفندي بشكل عام، مع الإشارة إلى أهم التأثيرات التي تركها هذا المصدر أو ذاك في اجتهاداته الفكرية ومواقفه العملية.

هذا مع إدراكنا أن تلك المصادر أسهمت مجتمعة، وبأوزان متباينة، في بناء وعيه وفي تكوينه الفكري والثقافي.

١. من التعليم الرسمي إلى غير الرسمي

كان حظ الطفل محمد فتح الله من التعليم النظامي/الرسمي الأتاتوركي قليلاً مقارنة بحظه من التعليم غير الرسمي؛ فهو لم ينتظم في التعليم الحكومي إلا مدة سنتين ونصف السنة من المرحلة الابتدائية فقط، أمضاها في مدرسة متواضعة بقريته "كوروجك" في نهاية الأربعينيات من القرن الماضي. وكانت العلمانية الأتاتوركية المتشددة ضد الدين لا تزال في عنفوانها آنذاك. في تلك الفترة، وفي منتصف العام الثالث له بالمدرسة الابتدائية قرر والده رامز أفندي أن يمنعه من الذهاب إلى المدرسة، نظرًا لما كان يلاقيه من عنت من أجل أداء الصلاة. ويروى "خوجة أفندي عن والده أنه قال في تلك المناسبة "إنني لا أريد أن يعلموا ابني الكفر، ليصبح في النهاية جاحدًا."[1]

انتقل الطفل مع والده إلى قرية "ألوار" التابعة لمدينة أرضروم. وكان الوالد قد عين إمامًا لمسجدها في ذات السنة التي توقف فيها عن المدرسة. وهناك واصل فتح الله دروسه على أيدي عدد من معلمي التكايا والمدارس التقليدية، الذين كانوا يترددون على بيت والده، أو الذين كانوا يقومون بالتعليم بطريقة غير رسمية. وممن تتلمذ عليهم في تلك الفترة الحاج "صدقي أفندي" الذي تلقى على يديه بعض الدروس في تجويد وحفظ القرآن الكريم، ثم انتقل إلى الشيخ "سعيد أفندى"، ومنه إلى عدد آخر من المدرسين والمشايخ الذين كانوا يزورون والده، ومنهم الشيخ محمد لطفي، والشيخ عثمان بكتاش الذي درس على يديه النحو والبلاغة والفقه والأصول والعقائد والأدب.[2]

كانت الخطوات الأولى التي مشاها فتح الله عادية، سواء تلك التي مشاها في طريق التعليم الرسمي، أو في تعليمه غير الرسمي. وكانت استجابته لنظام التعليم ممتازة بمعايير زمنه. فقد حفظ القرآن الكريم وهو في الثامنة من عمره تقريبًا. وكان مواظبًا على

[1] http: //er : Fgulen.com. انظر: دنيايَ الصغيرة، وانظر أيضًا موقع فتح الله كولن.

[2] انظر: أفراح ناثر جاسم، الإسلام الاجتماعي في تركيا، "فتح الله كولن أنموذجًا"، منشورة بتاريخ ٢٠٠٩/٧/٣ على موقع "دنيا الرأي" Donia Al-Raai - pulpit@alwatanvoice.com

قراءة الكتب التي يقررها الأساتذة والشيوخ. وكان يقرأ أكثر مما يقرره عليه الأساتذة والمعلمون، ويستعير من زملائه ما لا يستطيع شراءه من الكتب.

كان "محمد لطفي الألوارلي" هو الأكثر تأثيرًا في تكوينه الروحي والمعرفي، مقارنة ببقية الأساتذة الذين درس على أيديهم خارج المدرسة. يقول خوجة أفندي: "كنت أتذوق كلامه كمن يتذوق شهدًا خالصًا. كنت إذا تحدث، أنصت إليه، وكأن على رأسي الطير، فكلامه ينفذ سريعًا إلى أعماقي، كنت أشعر أنني بإزاء عالم عظيم الشأن،... والدي ووالدتي كان ارتباطهما به ارتباط مريدين بشيخهما، وكنت أنا جزءًا من هذا الكل الروحاني".[1]

بقي الأثر الذي تركه الشيخ محمد لطفي الألوارلي حاضرًا في وجدان تلميذه فتح الله، ونفعه الله به، كما نفع آخرين. يقول خوجة أفندي إنه "رغم مرور السنين لا زلت أشعر بطزاجة لمسات الشيخ محمد لطفي الحانية على أذني، وهو يقول لي: "ألِنْ أُذُنيك، وأصغِ جيدًا لكي يتفتح ذكاؤك وتقوى فراستك".[2]

الرفق، ومراعاة، مشاعر الآخرين، والتلطف في نصحهم، كانت كلها من الدروس التربوية التي تشربها من والده ومن شيخه محمد لطفي. وأثمرت هذه الدروس ثمارًا طيبة، تجلت -فيما بعد- في منهجه الدعوي والإرشادي وفي كتاباته المتنوعة،[3] وأضحت سمة مميزة له ولتلامذته الذين يتربون في مدرسته. وتذكرنا هذه العلاقة الراقية بين الأستاذ وتلميذه النجيب، بقصة الإمام محمد عبده مع الشيخ درويش الذي لولا رفقه به وهو يوجهه لترك طريق العلم والتعلم، وطوته الأيام، ولحرمت الأمة من علمه واجتهاداته، ولما كان عندنا "الإمام محمد عبده".[4]

---

[1] أديب إبراهيم الدباغ، المرجع سابق، ص١٦.

[2] المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[3] من أهم كتابات الشيخ التي يتجلى فيها منهجه في الدعوة والتبليغ انظر على سبيل المثال: الموازين، أو أضواء على الطريق، ترجمة أورخان محمد علي (القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، ٢٠٠٩).

[4] انظر: إبراهيم البيومي غانم، معالم في سيرة الأستاذ الإمام محمد عبده: الأصول الاجتماعية والتكوين الثقافي، ص٧٩-٨٢، في: إبراهيم البيومي غانم، وصلاح الدين الجوهري (محرران): الإمام محمد عبده: مائة عام على رحيله ١٩٠٥م-٢٠٠٥م (القاهرة: دار الكتاب المصري اللبناني، ومكتبة الإسكندرية، ١٤٣٠-٢٠٠٩).

وعندما ينظر التلميذ إلى أستاذه ومعلمه -سواء كان والده أو والدته أو شخصا آخر- نظرة احترام وتقدير، يصبح قلبه مفتوحًا على مصراعيه للتأثر به، وللأخذ عنه، والتطبع ببعض طباعه، أو بكثير منها. وهذا ما حدث بالنسبة لخوجة أفندي مع أساتذته في عهد طفولته وبواكير شبابه.

كان في مقدمة أساتذته -من محيطه العائلي- جده شامل، وجدته أنيسة. ومن حكاياته عنهما، يتضح أنه لم يتلق على أيديهما دروسًا بالورقة والقلم، وإنما تعلم من سلوكهما القويم وسيرتهما الحسنة، ومعاملتهما الطيبة للناس. وتعلم دروسًا عملية وسلوكية مماثلة من والديه: رامز أفندي ورفيعة هانم".[١] إضافة إلى أن والده كان معلمه الذي تلقى على يديه أول دروسه في اللغة العربية، وكان يحفظ معه القرآن، ويقرأ معه أيضًا بعض الكتب؛ مساهمة في تعليمه، وتشجيعًا له في الوقت ذاته.

أما والدته فكانت -كما يقول- معلمته الأولى التي لقنته أول دروسه في "حب القرآن الكريم" وحفظه؛ إذ كانت تقوم بتحفيظ القرآن الكريم لنساء القرية وأطفالهم، وحفظ هو على يديها قصار السور وهو في سن الرابعة؛ الأمر الذي ساعده على إكمال حفظ القرآن كاملاً في الثامنة، أو في التاسعة من عمره.[٢]

ويبدو أن ما حصّله في مراحل طفولته وشبابه الباكر، لم يخرج عن الإطار العام للفكر التقليدي، ونظام القيم المحافظة الموروثة بمرجعيتها الإسلامية. ولكن إذا كان من شأن المناخ التقليدي المحافظ الذي شب فيه، أن يدفعه للانغلاق والاكتفاء بالتفكير والعمل داخل الأطر القديمة، وألا يخرج على الأعراف المستقرة؛ إلا أن استعداده الفطري للتعلم، وشغفه للمعرفة، ونزعة النقد التي تميز بها من وقت مبكر من حياته، وتفتح وعيه منذ صغره على مشكلات مجتمعه؛ كل ذلك دفعه للبحث عن مصادر أخرى لتحصيل المزيد من العلم والمعرفة في شتى مجالات الحياة. وطفق يلتمس المعرفة والحكمة أنى وجدها؛ في منجزات العصر ومعطياته العلمية والفلسفية، أو في سير كبار

[١] أديب إبراهيم الدباغ ، مرجع سابق، ص١٥.

[٢] محمود خليل، فتح الله غولين: تحاور مع الآخر تفهم. بحث منشور على شبكة الإنترنت موقع "إسلام أون لاين.نت. ص ٢.

العلماء وقادة الإصلاح والتجديد الذين عاصر بعضهم وخاصة الأتراك منهم.

٢. العلماء ورواد الإصلاح

إلى جانب الدروس التي تعلمها من أساتذته الذين ثنى الركب في حضرتهم، استقى خوجة أفندي من أفكار واجتهادات عدد كبير من علماء عصره ورواد الإصلاح والتجديد وأقطاب المجاهدة خلال القرن الماضي. وهو قد التقى بعضهم، وسمع وقرأ لبعضهم الآخر دون أن يلتقيهم.

وعادة ما يأخذ التأثر بأمثال هؤلاء صورًا متعددة، تتراوح بين الإعجاب بهم وتبني أفكارهم، أو السعي لوضع أفكارهم موضع التنفيذ. وفي مقالة له بعنوان "إنسان الفكر والحركية"،[١] تحدث عنهم حديثًا يعبر عن تعدد وجوه تأثره بهم؛ فهو معجب بهم ومعترف بفضلهم جميعًا، وداع إلى اقتفاء آثارهم، بعد دراسة أفكارهم بتعمق، وتعريف الأجيال الجديدة بهم وبإنجازاتهم، واتخاذهم قدوة في الجد والتفاني في خدمة دينهم ووطنهم. وقد وصفهم بأنهم "رجال في استقامة مديدة يشعون ضياء"، وأنهم أيضاً من "أبطال الحقيقة".[٢]

تحدث في مقالته تلك عن مجموعتين من رواد الفكر والإصلاح الذين تأثر بهم:

المجموعة الأولى تضم: أحمد حلمي فيلبيه لي، وفريد قام، ومصطفى صبري، وأحمد نعيم بابان زاده، ومحمد عاكف، ومحمد حمدي يازر، ونجيب فاضل، وسليمان أفندي.

والمجموعة الثانية تضم عددًا آخر وصفهم بأنهم من "مُنوِّري النصف الثاني من القرن العشرين"، وهم: نور الدين طوبجي، وسزائي قاره قوج، وأسعد أفندي، وسامي أفندي، وحضرة الأرواسي، وعلي حيدر أفندي، ومحمد زاهد قوطقو، وإمام "ألوار" محمد لطفي، وشيخ سَيْدا "سردهل"، ومحمد راشد أفندي.

تقديره للنخبة العلمائية ورواد الإصلاح (المذكورين أعلاه، وغيرهم ممن ينتمون للتوجه

---

(١) نشرت المقالة أول مرة في مجلة "الأمل الجديد" التركية بتاريخ ١٩٩٤/١٠/١. ثم نشرت مترجمة للعربية ضمن كتابه الذي يحمل عنوان "ونحن نقيم صرح الروح"، ترجمة: عوني عمر لطفي أوغلو (القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر ١٤٣٠- ٢٠٠٩) ص ٦٣-٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص٦٤. ونلاحظ أنه استخدم تعبيرًا صوفيًا بليغًا عندما وصفهم بأنهم "أبطال الحقيقة"؛ أي أنهم في نظره كانوا من المخلصين الذين يتفانون في أداء واجباتهم، المتجردين من أنانية أنفسهم.

نفسه)، وجميعهم من منتسبي المرجعية الإسلامية، والمدافعين عنها، والمجددين انطلاقًا منها، لا يعبر فقط عن تأثيرهم في تكوينه الفكري والثقافي، وإنما يعبر كذلك عن اعتزازه بهويته الإسلامية، ويوضح أن اختياراته وانحيازاته الأساسية هي للأمة التركية خاصة، والإسلامية عامة، وللإنسانية من ورائها؛ وفق رؤية واضحة ومستندة إلى مرجعية الإسلام وأصوله التي حملها هؤلاء واعتزوا بها، وجاء هو على أثرهم ليؤدي دوره من بعدهم.

سنلاحظ أيضًا أن بعض أولئك العلماء والرواد، وخاصة كل من: سيزاي قراقوش، ونجيب فاضل، قد بدأ حياته علمانيًا متغربًا متنكرًا لتراث أمته الإسلامية، وللإسلام ذاته، ثم تحول من جديد إلى الإسلام ومرجعيته، وأسهم بدور بارز في نقد التوجهات التغريبية والعلمانية، وقدم اجتهادات عميقة استنادًا إلى المرجعية الإسلامية. ودفع هذا "التحول" فتح الله كولن إلى الثناء عليهم، والإقرار بفضلهم في إثراء وعيه وفتح آفاق التفكير لديه. وفيما يلي خلاصة مكثفة لرؤيته لعدد منهم:[1]

- أحمد حلمي فيلبيه: بلغاري الأصل. من رعايا الدولة العلية. أشاد به خوجة أفندي، وقال عنه إنه: "رفع راية فكر "الاتحاد الإسلامي"، وأصدر مجلة بهذا الاسم لنشر أفكار الجامعة الإسلامية. وبعد ذلك جريدة "الحكمة" اليومية. وتصدى لجمعية "الاتحاد والترقي". قتل بالسم في عمر يحسب على الشباب من قبل أعدائه الألداء الماسونيين بالظن الغالب".

- فريد قام: كان أستاذا للغة الفرنسية. اشتغل بالفلسفة حتى أوقعته في قلق لمدة قصيرة، ثم لجأ إلى التصوف في أحضان العناية الإلهية، فالاستقامة في الحس والفكر مجددًا. نشر أحاسيسه في مجلتي "الصراط المستقيم" و"سبيل الرشاد"... ودرس في "دار الفنون" (جامعة إسطنبول) و"مدرسة السليمانية"، وانتسب إلى "دار الحكمة الإسلامية" (هيئة من كبار علماء الإسلام). تعرض لكثير من المحن بسبب آرائه وأفكاره الإصلاحية حتى لقي ربه.

[1] بحثنا في المصادر المتاحة لنا عن تواريخ ميلاد ووفاة كثيرين من العلماء والرواد المذكورين فلم نتوصل إلى شيء من ذلك. ويبدو أن هذا النقص هو من آثار الغفلة عن دراسة سيرهم والعناية بأفكارهم واجتهاداتهم؛ الأمر الذي يزيد من أهمية توجيهات الشيخ فتح الله للمجتمع للباحثين والأكاديميين بضرورة القيام بذلك.

- مصطفى صبري بك: (٢ ربيع الأول ١٢٨٦هـ-١٢/٦/١٨٦٩م)، وتوفي سنة ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م). هو آخر من تولى منصب "شيخ الإسلام" في الدولة العثمانية. وصفه بأنه "ابن الأناضول الطاهر"، و"إنسان الكفاح" بكل معاني هذه الكلمة. عمل رجل الحركة هذا في خدمة الإسلام في بلاد المسلمين الأخرى. أمضى حياته في كفاح مرير ومكافحة شديدة.

- أحمد نعيم بَابَان زَادَه: بغدادي المولد. أبوه باشا عثماني. نهل من معارف إسطنبول أيام الخلافة. كان ذا أفق غني، واسع في عالمه الحسي والفكري. تولى مناصب رفيعة في الدولة. وهو في رأي خوجة أفندي "نبع مهم ارتشف منه المجتمع التركي فكرًا وروحًا... وترك من خلفه ميراثًا غزيرًا من العلم والعرفان للأجيال القادمة".

- محمد عاكف: ولد سنة ١٢٨٩هـ-١٨٧٣م، وتوفي في ١٣ من شوال ١٣٥٥هـ-٢٧ من ديسمبر سنة ١٩٣٦. وصفه بأنه "الابن البار والمخلص لهذا الوطن". كُتِبَت عنه المجلدات، وسيكتب ويقال بلا انقطاع عن إيمانه وعشقه، وعمله الحركي وقضيته وفكره. هو من نوادر المثقفين الترك الذي ساحوا في الأناضول وروم ايلي (الممالك العثمانية في أوروبا) وبلاد العرب. وكان حيث ما حل صوتا لشعب مجيد، لكن منتكس الآمال، مليء بالحسرة والهجران. هو واضع نشيد الاستقلال التركي العظيم. وهو من قلائل الناس الذين حافظوا على خط توجههم بهذا الالتزام العظيم. عاش ابن الوطن ذو الصوت القوي، زاهدًا كزهد صحابي جليل، ورحل إلى العقبى فقيرًا. نطقت أشعاره بالمعاني الكبار انطلاقًا من قيم الإسلام ومبادئه السامية في إصلاح النفس والمجتمع، ومن أشعاره قوله:

محضُ كِذب إن قيل قد يحيا مجتمعٌ والحسُ فيه منعدمُ

أروني أمة ماتت معنوياتُها، ثم هم بعدها سلِموا.[1]

- سليمان أفندي: شيخ وابن شيخ. وصفه خوجة أفندي بأنه "رجل كفاح قل مثيله، ممن لا يعرف الكلل في عمله الحركي. كان في عمره كله منافحًا صادقًا وثابتًا عن فكر

[1] ترجمة بيت لمحمد عاكف، من ديوان "الصفحات"، ص٢٧٢.

أهل السنة والجماعة. فهو داعية الكفاح الشامل وليس الكفاح فقط في خط الدفاع، في عصر تعرض الحس الديني إلى هزات متكررة... نقش الشيخ الفكرَ الديني مع الحس التاريخي في نسيج أرواحنا نقوشًا بديعة... واجتهد في إشباع قلوبنا من أصول وجودنا بالدورات التعليمية، ومساكن الطلبة، وبيوت الإقامة في كل أنحاء البلاد، فلم ينِ ولم يفتر عن غايته هذه ورسالته حتى رحيله إلى حيث يطير الروحانيون والأرواح. هو إنسان الروح والمعنى الذي زان أرجاء البلاد من "أدرنة" إلى "أردهان" بالعلم والعرفان، وفي مدة قصيرة، وراغمًا أنف العوائق".

- نورالدين طوبجي، ابن الأناضول ذو العقل الولود، وإنسان العشق والحماس، "مع التحفظ عن بعض مطالعاته التي لا تنسجم مع معاييرنا الأساسية". [هذه الإشارة المتحفظة من "خوجة أفندي" تؤكد النزعة النقدية لديه، إلى جانب التزامه بالمحاكمات العقلية الموضوعية التي تهدف إلى الحقيقة أنى وجدها].

- سيزاي قراقوش، العقل المميَّز والفكر العميق، المنتظر لإفراخ البيوض بصبر حواضن القُنّ، الهادئ هدوء المرجان على آلام جراحه الدامية في سيره المتواصل، شاعر العصر وناثره العظيم الذي سيقرؤه أبناء الأجيال الآتية في شغف. ويركز قراقوش أطروحته الفكرية الأساسية في مفهوم "البعث" (ديريلريش نيسلي)، ومجتمع البعث (ديليريش توبلومو)، وحضارة البعث (ديليريش أويجارليجي)، وهدفه الأساسي هو "تطهير التاريخ برحيق القرآن".[1] و"جيل البعث" الذي تحدث عنه قراقوش، يسميه خوجة أفندي جيل" ورثة الأرض"،[2] ويظهر فيه تأثره به يقول: "يلزم لوراثة الأرض السعي الجاد في الصالحات ابتداء بمعنى معايشة الدين كما هو في القرآن والسنة".[3]

- نَجيب فاضِل: جذور عائلته في "مرعش" من حواضر الأناضول. ولد في إسطنبول وعاش فيها حتى وفاته. أشار خوجة أفندي إلى أن أول دارٍ نَفَخ فيها روح الفن في

[1] أحمد داود أوغلو، انبعاث الفكر الإسلامي في تركيا، دراسة في عملية التحول من العلمانية إلى الإسلام، ترجمة وتقديم إبراهيم البيومي غانم، منشورة في صحيفة الشعب (المصرية) عدد ١٩٨٨/٨/٢.

[2] انظر على سبيل المثال كتابه: ونحن نقيم صرح الروح؛ حيث يصف ملامح "ورثة الأرض"، ويرسم معالم المهمات التي تنتظرهم، وعليهم النهوض للقيام بها.

[3] محمد فتح الله كولن، ونحن نقيم صرح الروح، مرجع سابق، ص١٥.

كل صدرٍ موهوب أو غير موهوب هي كونسرفاتوار الدولة (معهد موسيقى الدولة) وأكاديمية الفنون الجميلة. إنه صاحب المدرسة الفكرية المعروفة باسم "الشرق الكبير". وهو أحد أفذاذ أساتذة الشعر والنثر ومهندسي الفكر المستقبلي في العصر الأخير. وإن غوصه في الفكر الصوفي، وعمقه في الميتافيزيقا، وتوقيره المتين في عمره كله للحقيقة المطلقة، واحترامه الفائق وتوقيره المكين إزاء سيد الأنام ﷺ، هي قطرات صغيرة من بحره الممتد إلى الآفاق. وإن تعريف جيل الشباب التركي والعالم كله بهذا الإنسان العملاق وبتوجهاته كلها، والتي ألمحنا إلى بضع قطرات منها هنا، إنما هو مقياس قدراتنا على استشعار العظمة عند الآخرين. وعبر خوجة أفندي عن أمله من أهل التوقير أن يؤسسوا معهدًا لدراسة نجيب فاضل.

كان نجيب فاضل قد وجه انتقادات عميقة لنظام التعليم الموروث في تركيا، وكذلك لعملية التغريب السطحية التي خضعت لها البلاد بدءًا من عهد التنظيمات وصولاً إلى عهد الجمهورية، ووصف رواد التغريب بأنهم "أبطال مزيفون" (ساحتي كهرامنلر). ودحض حجة القائلين بأن الإسلام سبب التخلف، وشدد على قوة الصلة بين الشئون الكونية والشئون الاجتماعية في الرؤية الإسلامية.[1] وجميع هذه الأفكار تعمقت لدي فتح الله كولن، وتحولت بفضل توجيهاته إلى تطبيقات عملية في أرض الواقع، ووجدت طريقها إلى كثيرين من الأجيال الجديدة في تركيا. ولا تزال أفكار وأشعار نجيب فاضل مصدر إلهام لكثيرين؛ حتى إنها تسببت في دخول رجب طيب أردوغان السجن لأول مرة في حياته سنة ١٩٩٩ ليقضي فيه أربعة أشهر، بعد أن أدين بتهمة ترديده لبيت من إحدى قصائده يقول فيه: "المساجد ثكناتنا، والقباب خوذنا، والمآذن حرابنا والمؤمنون جنودنا".

- بديع الزمان النورسي: هو أكثرهم تأثيرًا في "خوجة أفندي". وقد أسهب في الحديث عنه، ليوضح أبعاد تأثره به، وبيان معالم جهاده في حمل دعوة الإسلام وتجديدها في القرن الأخير. يقول عنه إنه" قلب مخططات دنيا الكفر والإلحاد رأسًا على عقب بإيمانه وفكره وعمله الحركي المدهش... عاش حياته كلها إنسان محاكمة

[1] أحمد داود، مرجع سابق، ومن أهم كتب نجيب فاضل كتاب "الشرق العظيم"، وكتاب "الباب العالي".

منطقية وعقلية، في ظل الكتاب والسنة، وبموازين التجربة والمنطق، في حال العشق والحماس العميق. يحتضن الإنسانية جمعاء في المسائل الحيوية للإنسانية، ويمتلئ بغضًا وتقززًا ونفورًا على الكفر والظلم والضلالة، ويحارب الاستبداد أنّى كان. عاش إنسان حسٍ رحيب، ملتزمًا في رسالته ودعوته بِفَلَك الكتاب والسنة لا يغادره. اتصف في كل وقتٍ بصفتين ظاهرتين، الأولى: صفة كونه رجل وجدان رحيب، ومثال عشق وحماس أصيل، وإنسان شهامة ومروءة عظيمة. والثانية: صفة كونه مفكرًا متوازنًا غاية التوازن، يتقدم على معاصريه أشواطًا في الرأي والبصيرة، وصاحب عقل سليم ينتج خططًا وبرامج شاملة. من بياناته الذهبية قوله: "الشهرة عين الرياء، وعسل مسموم يميت القلب". و"من بين سطور مؤلفاته ينبعث صوت الأناضول، ثم العالم الإسلامي، حينًا نشيجًا ونحيبًا، وحينًا أملاً وشوقًا وطربًا".

يؤكد خوجة أفندي أن النورسي: "استشعر الداء الأعظم وشخصه قبلنا وقبل الناس جميعًا، ألا وهو الفوضى الناشئة من الكفر والإلحاد، فتصدى لها. كافح في سبيل ذلك كفاحًا فوق طاقة البشر. ذكّرنا جميعًا بالزنزانات التي في دواخلنا وأنواع المحكوميات في أرواحنا، وجرائمنا الذاتية وتقييد ذواتنا بأنفسنا، وصب فوق رؤوسنا جميع واردات التكايا والزوايا والمدارس... في أيام نحسٍ سود سيق البشر فيها إلى الإلحاد بالاستغلال السيئ للفنون والفلسفة، وتعرضوا إلى "غسيل الدماغ"! بالشيوعية، وأُبعد المتصدون لهذه السلبيات في البلاد نفيًا وتغريبًا، وأشيع في أرجاء البلاد أشد الخيارات المخجلة، والباعث للحيرة أن كل ذلك جرى باسم التحضر "والعصرنة"، حتى غدت "العبثية" (Nihilism) سحر العصر الساري كالنار في الهشيم. التفت إلى معضلة الفقر، وبحث عن حلول التفرق، وصار داعية يتنفس وحدتنا في كل زمان وبلا توان. وأرشد الأجيال الفتية إلى السبل الموفية إلى الفكر الإسلامي.

هذه السلسلة المتصلة من العلماء ورواد الإصلاح في تركيا الحديثة هي التي ينتمي إليها الشيخ محمد فتح الله كولن، وهي التي يعتز بها،[1] وهي التي يرى أنها رسمت

[1] لم نجد في كتابات الشيخ اسمًا من أسماء النخبة الأخرى (العلمانية) التي تحوز رضا أغلب الباحثين والمؤرخين في تركيا الحديثة، من أمثال: ضياء كوك ألب، ونامق كمال، وأحمد رضا، ومصطفي كمال

معالم المناخ الثقافي والفكري الإيجابي في تركيا الحديثة، وهو يستحث الهمم على أن تتعرف عليها وتنهل من معين أفكارها وتبني عليها. وقد كان لبعض أولئك العلماء ورواد الإصلاح الذين تأثر بهم "خوجة أفندي" واستقى من أفكارهم، واغتنى وجدانه بروحيتهم؛ حضور قوي في المجال العام في نهايات عهد الدولة العثمانية مثل "أحمد حلمي فيليبه لي"، وأغلبهم امتد تأثيره من تلك الفترة، إلى عهد الجمهورية، ليصل إلى ما بعد منتصف القرن العشرين الماضي، وعلى رأسهم بديع الزمان سعيد النورسي، وبعضهم عاش إلى قرب نهاية القرن الماضي، مثل الشاعر نجيب فاضل، ومنهم من لا يزال على قيد الحياة مثل المفكر والفيلسوف والشاعر الكبير "سيزاي قراقوش".

٣. القراءات الحرة ومجالات الاهتمام

شكلت القراءات الحرة مصدرًا رئيسيًا من مصادر بناء وعي خوجة أفندي محمد فتح الله وتكوينه الفكري والثقافي منذ وقت باكر جدًا من حياته. وزادت وتيرة هذه القراءات واتسع نطاقها الموضوعي حتى استوعبت النظريات الفلسفية والعلمية والسياسية والاجتماعية التي أنتجتها أكبر العقول في الحضارة الغربية الحديثة.

سبق أن عرفنا أنه لم يمكث إلا فترة وجيزة لم تتجاوز السنتين ونصف السنة في التعليم النظامي الرسمي. وبتحرره من "الإلزامية" االتعليمية، ومع حبه للقراءة وتحصيل العلم، اتسعت أمامه ساحة المطالعة والقراءة الحرة، إلى جانب القراءات التي كان عليه الوفاء بها أمام شيوخه وأساتذته. وتكشف السير الحياتية لكثير من أعلام العلماء وكبار المفكرين عن أن "القراءة الحرة" كان تأثيرها أكبر مقارنة بالقراءات النظامية في المؤسسات التعليمية التي تعلموا فيها، وأن "التعلم" لا يتوقف فقط على التعليم.[1]

تشير وقائع سيرة "خوجة أفندي" أنه كان شغوفًا منذ صغره بالقراءة وتحصيل المعرفة من مصادر متنوعة. ولكن، أيًا كانت قوة شغفه هذا، فإن اختياراته كانت محصورة في

أتاتورك، لم يذكرهم لا بالقدح ولا بالمدح. وإن كان قد انتقد معظم أفكارهم وطروحاتهم الإصلاحية في مواضع كثيرة من مؤلفاته وخطبه.

[1] تشبه تجربة الشيخ فتح الله كولن مع القراءة الحرة تجربة الإمام محمد عبده، انظر: إبراهيم البيومي غانم، معالم في سيرة الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص٨٤-٨٦.

بدايات حياته بما هو متاح أمامه من كتب، وكانت أغلبيتها كتبًا تراثية، منها ما هو في اللغة، ومنها ما هو في الفقه والأصول والسيرة النبوية.

كانت مكتبة والده المتواضعة تحتوي على بعض كتب سيرة رسول الله ﷺ وصحابته الكرام، وكانت تلك الكتب هي أول ما شد انتباهه وهو طفل صغير. كان يرى والده يكثر القراءة فيها حتى بدت ممزقة من كثرة قراءته فيها. وورث الشيخ عن والده وأعضاء أسرته ومشايخه -كما أسلفنا- حب الرسول الصحابة؛ حتى إنه ينخرط تلقائيًا في البكاء كلما مر بذكر اسم الرسول أو أحد من الصحابة. وكلما تقدم خطوة في العمر، وأخرى على طريق التعلم؛ زاد شغفه للقراءة في سيرتهم، حتى أتى على أمهات كتب السيرة وتراجم الصحابة. وترك ذلك كله أثرًا قويًا في وجدانه وعقله، وأضحى شديد التعلق بالرسول وصحابته كأنه يعيش معهم، مثلما أضحى شديد التمسك بالكتاب والسنة.

وبفضل المصادر التي انفتح وعيه عليها: القرآن، والسنة، وسيرة الرسول والصحابة؛ تشكلت مرجعيته العليا في التبليغ والإرشاد، وفي التربية والتعليم، وفي تجديده للخطاب الإسلامي، وفي رؤيته الكلية للعالم والحياة. وأثمر حبه هذا فيما بعد ثمرات يانعة في دروسه ومواعظه التي خلب ألباب مستمعيه، وغيرت مسار حياة كثيرين منهم نحو السلوك الإسلامي القويم. وأثمر حبه للقرآن والرسول وصحابته أيضًا مؤلفات رصينة، نذكر منها كتابين رئيسين،[1] وهما:

أ- كتاب "أضواء قرآنية في سماء الوجدان"(٣٥٦ صفحة)، وفيه اجتهادات ملفتة بمنهج غير مسبوق في فهم آيات القرآن الكريم.

ب- كتاب "النور الخالد": محمد مفخرة الإنسانية"(٧٥٧صفحة)، وهو في سيرة الرسول الأعظم ﷺ، وبه قسم في علم الحديث وأوصوله، وقسم في سيرة الصحابة الكرام. اختط الشيخ في هذا الكتاب منهجًا جديدًا أيضًا في التعريف بالرسول، وبين كيف يمكن للمسلم المعاصر أن يقتدي به وبصحابته الكرام في حياته اليومية، دون

---

[1] صدرت أربع طبعات بالعربية من الكتابين، عن دار النيل للطباعة والنشر بالقاهرة، بترجمة الأستاذ القدير/ أورخان محمد علي. والطبعة الرابعة من كل منهما بتاريخ ١٤٣٠هـ -٢٠٠٩م.

أن ينعزل عن معطيات الزمان والمكان الذي يعيش فيه.

إلى جانب تلك القراءات التي أرست مرجعيته المعرفية ورسختها على أساس القرآن والسنة وسيرة النبي وصحابته، كانت "كليات رسائل النور" للعلامة بديع الزمان هي أول قراءاته الحرة من المؤلفات الحديثة التي تفتح وعيه عليها. يتذكر الشيخ أنه كان يسابق والده في الحصول على كتب جديدة ومفيدة لقراءتها، ويقول "كنت السباق في معرفتي برسائل النور، وعندما جئت برسالة "الاقتصاد" -وهي إحدى هذه الرسائل- إلى البيت، اطلع عليها أبي وبعد أيام جاء وقد حفظها كلها ثم قال:" وا أسفاه على ما مضى من أيامنا التي قضيناها سُدى ونحن نتنقل من تكية إلى تكية ومن شيخ إلى شيخ، والآن أبصرنا طريقنا في هذه الرسائل."[1]

كان "خوجة أفندي" قد تعرف أثناء دراسته على بعض طلبة جماعة النور، ومنهم الشيخ محمد قرقنجي، الذي كان له الفضل في تعريفه برسائل النور. ويحكي رفقاؤه عن مدى تعلقه في ذلك الوقت برسائل النور وبطلابها، أنه شوهد في "ليلة الرغائب" في جامع "لاله باشا" حيث صعد إلى الموضع الذي يقف فيه المؤذن، ورفع يديه متضرعًا وقال: إلهي، لا ملجأ ولا منجى إلاَّ إليك، أسألك أن تلحقني وتجعلني واحدًا من هؤلاء الأخوة... طلاب النور...وأن أكون فردًا منهم ، وأن أكتمل لهذه الخدمة، وليس من الذين يحومون حولها ولا يدخلون فيها، وأوزعني أن أفدي هذه الخدمة الإيمانية بنفسي....![2]

اندمج في محيط جماعة النور -دون أن يلتقي بالعلامة سعيد النورسي مباشرة- وأحدثت رسائل النور منعطفًا حاسمًا في مساره الدعوي؛ فهي التي نبهته إلى مفهوم "الخدمة الإيمانية"، وهو المفهوم الذي بات معلما بارزًا على حركته عبر العالم بعد أن حولته توجيهاته على يد أنصاره إلى مشروعات ومؤسسات وبرامج تطبيقية في مجالات: التعليم، والصحة، والإعلام، والرعاية الاجتماعية، والحوار بمستوياته المتعددة داخل تركيا وعبر العالم على ما أشرنا سابقًا.

وانتقل تأثير "رسائل النور" -وغيرها من مؤلفات بديع الزمان- من "خوجة أفندي"

---

[1] أديب إبراهيم الدباغ، كتاب عن حياة الأستاذ فتح الله (كتاب غير مطبوع)، ص١٠.

[2] أديب إبراهيم الدباغ، مرجع سابق، ص٢٥.

إلى أنصاره وتلامذته ومحبيه، الذين يشكلون حركة شديدة المرونة من الناحية التنظيمية. وتغذت هذه الحركة، فكريًا ومعنويًا لفترات طويلة على تلك الرسائل، دون أن تتوقف عندها؛ بل شيدت عليها نماذجها التطبيقية الخاصة بها، وبالتالي فإن مساهمة رسائل النور في حركة فتح الله كولن كانت مساهمة روحية ومعنوية، ومن ثم فإن أصدق وصف يمكن إطلاقه على الحركة هو "حركة نماذجها من ذاتها".(١)

وكان من نصيبه في تلك المرحلة أيضًا أن يطالع الشعر العربي والفارسي، وأن يستمع إلى والده وهو يتغنى مغرمًا به. وسماع الشعر وتذوقه -وخصوصًا في مقتبل العمر- يفتح الأذهان، ويرهف الإحساس، ويرقق المشاعر، ويوسع الخيال، ويحبب إلى النفس التأمل في الكون والحياة، ويدفعها إلى ما وراء الكون وما بعد الحياة، وخصوصًا إذا كان شعرًا صوفيًا كالذي استمعه وقرأه فتح الله في مقتبل عمره. ولا تزال آثار ذلك تظهر واضحة في شخصيته؛ تراه حينًا وادعًا شاردًا في تأملاته إلى حد الانفصال عن الواقع، وتراه حينًا آخر حانيًا مشفقًا باكيًا متنحبًا على ما آل إليه حال المسلمين في عالم اليوم، وتراه أيضًا مقبلاً على تلامذته ومحبيه، يدعوهم إلى الثقة بالله، ويبث فيهم الأمل في المستقبل، ويبشرهم بأنهم "ورثة الأرض" الذين تحدث عنهم القرآن الكريم.

ومن العسير استقصاء جميع الكتب التي قرأها "خوجة أفندي"، وأسهمت في تكوينه المعرفي والوجداني، ويكفي أن نشير إلى أنها تشمل مراجع أساسية في العلوم والمعارف الإسلامية ومن أهمها: علوم القرآن (التفسير، والتجويد، والأحكام، ومناسبات النزول،.. إلخ)، وعلم الحديث دراية ورواية (وخصوصًا الكتب الستة وشروحاتها)، وأصول الفقه، وأصول الدين وعلم الكلام وفرقه المتعددة، والسيرة النبوية، وسيرة الصحابة، وكتب الطبقات، ومدونات الفقه، ومقارنة الأديان، ومراجع التاريخ الإسلامي، وأسفار أقطاب التصوف وأشعارهم، وخاصة: جلال الدين الرومي، والقشيري، والشاه النقشبندي، والحارث المحاسبي، والإمام الغزالي. وغيرهم من نجوم الفقه والفكر وأقطاب الأولياء وأعلام النبلاء.(٢)

(١) عنوان مقال لمحمد فتح الله كولن، مجلة حراء، العدد الثالث عَشَر، السنة الرابعة، القاهرة ٢٠٠٨، ص٢.

(٢) لا توجد قائمة بعناوين الكتب التي قرأها، ولكن مؤلفاته ومقالاته وسيرته الذاتية "دنيايي الصغيرة"، تتضمن

وإلى جانب تلك المصادر الكبرى للمعرفة الإسلامية بمختلف فروعها، نجد أن للشيخ اطلاعًا واسعًا أيضًا على مصادر الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ونظريات العلوم الوضعية والمجادلات الكبرى التي تدور حولها. له قراءات في فلسفات العصر كالوضعية والماركسية، والوجودية، وممن قرأ كتبهم: البير كامو، وسارتر، وماركس، وشوبنهور، وكانط، وديكارت، وبرجسون، وجوته، ونيتشه، وداروين، وفرويد. وآخرين غيرهم، وأفاد من بعضهم، ونقد وفنَّد البعض الآخر، وأشار إلى المنحى الإيماني والروحي عند آخرين.

الذي يشد الانتباه في تنوع مصادر التكوين المرجعي/المعرفي وكثافتها عنده، هو قدرته الهائلة على هضم ما يقرأ، وتوظيفه في اجتهادات جديدة ورصينة في كبريات القضايا التي تشغل العقل الإسلامي خاصة، والعقل الإنساني المعاصر عامة، وبأسلوب بعيد عن التعقيد والغموض، وأقرب إلى إدراك الرجل العادي في أغلب الأحيان. وإذا ألقينا نظرة عامة على مجمل قراءاته وعلاقاتها بمجالات اهتمامه الفكري والعملي، يتضح لنا الآتي:

أ- أن قراءاته الغزيرة المتنوعة في تراث التصوف وأقطابه، إلى جانب تجربته الخاصة في هذا الميدان، أكسبت خطبه، ومواعظه، وأحاديثه العامة بعدًا روحيًا يصعب الإفلات من تأثيره. إضافة إلى أنه أضاف لمكتبة التصوف مؤلفًا بديعًا من أربعة مجلدات ضخمة بعنوان "التلال الزمردية". هو بكل المقاييس عمل تجديدي للخطاب الصوفي

الإشارة إلى عديد منها، وقد تعقبنا تلك الإشارات والإحالات المرجعية، وصنفناها تصنيفًا عامًا على النحو الوارد بالمتن. وبعض مؤلفاته مثل "النور الخالد"، و"أسئلة العصر المحيرة"، و"أضواء قرآنية" و"التلال الزمردية" و"روح الجهاد"، تتضمن قوائم بالمراجع وإحالات إلى أهم مراجعه التي استند إليها، أو قرأ فيها. ومنها على سبيل المثال: تفسير القرطبي، ومفاتيح الغيب للفخر الرازي، وروح المعاني للألوسي، وظلال القرآن لسيد قطب. وعلوم الحديث لابن الصلاح، والكفاية في علم الرواية للبغدادي، ومعرفة علوم الحديث للنيسابوري. وسيرة ابن هشام، والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، وحياة الصحابة للكاندهلوي، والشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض، وصفة الصفوة لابن الجوزي، والرسول لسعيد حوى، وطبقات ابن سعد. ومقالات الإسلاميين للأشعري، وأصول البزدوي، وأصول الدين لعبد القادر البغدادي، والمسايرة في علم الكلام لابن الهمام.، وأصول السرخسي. والفقه على المذاهب الأربعة، وحاشية ابن عابدين، وكشف الخفا للعجلوني، والكامل في التاريخ لابن الأثير، وإحياء علوم الدين للغزالي، ورسائل القشيري، والمحاسبي، ومثنوي جلال الدين الرومي، والمثنوي العربي النوري للنورسي، والمكتوبات للسرهندي... إلخ.

التقليدي. عباراته واضحة، وعملية. لا غموض فيها ولا ألغاز، وهو محاولة رصينة لعقد مصالحة بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة، أو فقه الظاهر وعلم الباطن. وينطبق ذلك أيضًا -وبدرجات متفاوتة- على مؤلفات أخرى صدرت له منها كتاب "ونحن نقيم صرح الروح"، وكتاب "ترانيم روح وأشجان قلب"، و"الموازين" و"طرق الإرشاد في الفكر والحياة".[١] والمضمون العام لهذه المؤلفات يقدم نقلة نوعية وتجديدية في مجال التربية الروحية، وتقويم السلوك، وترجمة الأخلاق إلى نمط حياة يضج بالحيوية والفاعلية، والاستبشار بالمستقبل، والامتلاء ثقة بالله سبحانه وبالنفس، وبالقدرة على النجاح، والانفتاح على كل بني البشر.

ب- قراءاته المتعمقة في مصادر التراث الفقهي والأصولي، أوقفته على أرضية صلبة من المعرفة الإسلامية، ومكنته من إعادة طرح بعض القضايا المركزية في تكوين العقل الإسلامي برؤية جديدة تجيب على تساؤلات المسلم المعاصر، ولا تكتفي فقط بإعادة الإجابات التي كان يحتاجها مسلم الأزمنة الماضية. ومن أهم مؤلفاته في هذا المجال: كتاب "القدر في ضوء الكتاب والسنة"، وكتاب "روح الجهاد وحقيقته في الإسلام"،[٢] وكتاب "أصول الإيمان الإسلامي".[٣] ورغم أنه لم يفرد كتابًا خاصًا باجتهاداته الفقهية (فقه العبادات، وفقه المعاملات، وفقه الجنايات/العقوبات)، إلا أن كثرة اجتهاداته الفقهية بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، وهي متناثرة في دروسه وخطبه المسجلة، ومقالاته المنشورة؛ هذه الاجتهادات دفعت أكبر أساتذة الفقه الإسلامي في تركيا، ورئيس قسم الفقه بكلية الإلهيات جامعة سقاريا، د. فاروق بشر، إلى تأليف كتاب ضخم عن تلك الاجتهادات، بعنوان "محمد فتح الله فقيهًا".[٤]

---

[١] خلال السنوات الأخيرة، صدرت الكتب المذكورة مترجمة إلى العربية عن دار النيل للطباعة والنشر، بالقاهرة. وأعيد طبعها عدة مرات لكثرة الإقبال عليها.

[٢] صدرت الكتب المذكورة مترجمة للعربية عند دار النيل بالقاهرة أيضًا، وأعيد طبعها عدة مرات.

[٣] هذا الكتاب مترجم من التركية إلى الإنجليزية، بعنوان: (Essentials of The Islamic Faith). ولم يترجم إلى العربية حتى الآن.

[٤] معلوماتي عن هذه الدراسة هي عن طريق حوارات أجريتها مع عدد من تلامذة "خوجة أفندي بالقاهرة" أكتوبر ٢٠٠٩.

ج - قراءاته المتعمقة والمستوعبة للنظريات الفلسفية والاجتماعية والعلمية الوضعية التي أنتجها العقل الغربي الحديث، جعلته يعي أهم المشكلات الوجودية والإيمانية التي يعاني منها الإنسان المعاصر، وجعلته أيضًا يلم بتيارات ونظريات الفكر الغربي الحديث، ومكنته من معرفة الحجج والأدلة والشبهات التي تستند إليها هذه النظريات وهي تشكك في حقائق الإيمان، وقصة خلق الإنسان، ووجود الخالق سبحانه، ومن ثم تلقي بالأجيال الجديدة في غياهب الإلحاد وضلالات الوجودية/العدمية. ومن أهم مؤلفاته التي تشهد له بتضلعه في تلك النظريات، وبراعته في مناقشتها، والإفادة منها أحيانًا، ودحضها والرد عليها بأدلة عقلية ونقلية أحيانًا أخرى: كتاب "أسئلة العصر المحيرة" ويقع في مجلدين كبيرين، وكتاب "حقيقة الخلق ونظرية التطور"،[1] وهو عبارة عن مسامرات ومحاضرات ألقاها في نهاية الستينيات من القرن الماضي. وفي هذا الكتاب تفنيد منطقي وعلمي وديني لهذه النظرية التي شغلت العالم ردحًا من الزمن. وجرى توظيفها لأغراض سياسية وفلسفية مختلفة، حتى غدت "أيديولوجية" لتبرير النزعات العنصرية حينًا، والإلحاد حينًا، واستغلال الدول الاستعمارية للشعوب الضعيفة ونهب ثرواتها حينًا آخر. وتبين بعد ذلك أنها لم تكن صحيحة في أطروحتها الأساسية حول قصة أصل الأنواع وخلق الإنسان. وله في هذا الميدان أيضًا كتب أخرى منها كتاب "العصر الميتافيزيقي للوجود"، وكتاب "في ظلال الإيمان"، وكتاب "الإنسان في تيار الأزمات"... إلخ.

٤. تحديات العصر وقضاياه الكبرى

اتسمت المرحلة التي عاصرها "خوجة أفندي" -منذ تفتح وعيه في الخمسينيات من القرن الماضي، وما تلاها إلى مطلع هذا القرن العشرين- بعدم الاستقرار وكثرة الأزمات الفكرية والفلسفية والسياسية على المستوى العالمي في مناخ الحرب الباردة، والصراع بين الشرق (الذي بات -أثناء الحرب الباردة- يرمز إلى الكتلة السوفيتية والأيديولوجية

---

[1] صدر ترجمة عربية للكتابين: "أسئلة العصر المحيرة-جزء الأول"، و"حقيقة الخلق ونظرية التطور"، عن دار النيل بالقاهرة، وتكررت طباعاتهما أكثر من مرة.

الماركسية) والغرب (الذي بات يرمز إلى الكتلة الغربية والإيديولوجية الليبرالية). وعانت تركيا (وطن خوجة أفندي) كثيرًا من ويلات هذا الصراع وعدم الاستقرار؛ فتركيا ما كادت تتنفس بعض نسمات الحرية وتسترد شيئًا من هويتها الإسلامية عقب وصول عدنان مندريس إلى السلطة في انتخابات سنة ١٩٥٠، حتى دخلت في سلسلة من الانقلابات العسكرية (١٩٦٠، ١٩٧٠، ١٩٨٠، ١٩٩٧). وكان "تعريض النظام العلماني للخطر" حجة أساسية من الحجج التي استند إليها الانقلابيون في كل مرة. وكان أصحاب التوجه الإسلامي في تركيا على رأس قائمة المتهمين وضحايا الانقلاب في كل مرة أيضًا. وتمت محاكمة فتح الله كولن (البسام) في انقلاب ١٩٧٠، وحكم عليه بالسجن ستة أشهر، وكان مطلوبًا للمحاكمة مرة أخرى على أثر انقلاب ١٩٨٠،[1] فاختفى عدة سنوات، إلى أن صدر عفو عام.

تنبه "خوجة أفندي" إلى تلك القضايا الكبرى بشكل واضح أول مرة عندما انتقل في نهاية الخمسينيات من أرضروم شرق الأناضول إلى "أدرنة" في أقصى غرب تركيا؛ حيث عمل إمامًا لمسجد "أوج شرفلي" مدة عامين ونصف العام. وعندما وصلها سنة ١٩٥٨ وهو في العشرين من عمره. روعته آنذاك حالة الانحلال الأخلاقي الذي كانت تعيشه "أدرنة" ذات الماضي العريق في تاريخ تركيا العثمانية. ووجد أن المفاهيم المادية، والعلمانية، والإلحادية، والتغريبية هي السائدة، وأن الناس لا يكادون يدرون عن شئون دينهم شيئًا،[2] ووجد أن الأخطر من ذلك هو أنهم يتصورون أن الدين يتعلق بالموت والأموات والآخرة، ولا شأن له بالعلم ولا بالتقدم، ولا بالسياسة، ولا بقضايا الحياة ومشكلاتها. وعندما انتقل من أدرنة إلى مدينة "كركلارالي"، ثم منها إلى إزمير في ١١مارس ١٩٦٦ ليستمر فيها إلى سنة ١٩٨٠ -وكلها مدن تقع في إقليم "تراقيا" المتاخم لبلغاريا واليونان- لم يجد الأحوال مختلفة عما رآه في أدرنة، بل وجد موجة التغريب

---

[1] حوارات مع الأستاذ/ مصطفى أوزجان، إسطنبول، أبريل ٢٠٠٩.

[2] وصل الجهل بأمور الدين أن بعض أئمة المساجد كانوا يؤمون الناس بلا وضوء، وبناتهم يترددن على أماكن الفسق والفجور، وبعض رجال الدين يعملون مرشدين للسياح ويخوضون معهم فيما يخوضون لقاء دراهم معدودة. انظر، الدباغ، مرجع سابق، ص٣٦.

والإلحاد أشد قوة. وكانت العلمانية الكمالية المتطرفة قد أدت إلى احتدام الأزمة الدينية والعقيدية،[1] وخاصة في المدن التركية الكبرى: إسطنبول، وأنقرة، وإزمير.

شمر "خوجة أفندي" عن ساعد الجد، ووطد عزمه على أن يفند تلك المفاهيم التي كانت سائدة. وساعدته على ذلك؛ قراءاته المتنوعة، واستعداداته العقلية والروحية التي سبقت الإشارة إليها. وراح يتناولها في خطبه في المساجد التي تنقل بينها في إزمير، ومنها انطلق كواعظ متجول فطاف جميع أنحاء تركيا -بدأ بغربي الأناضول في مدرسة لتحفيظ القرآن الكريم اسمها "كستانة بازاري"- وراح يوضح الجوهر الحقيقي للإسلام، وكيف أنه نظام شامل وثيق الارتباط بكل" شئون الإنسان الفردية والاجتماعية والحياتية، وأنه الأساس المتين للنهضة من جديد. وبدا لجمهوره -وخاصة من الشباب وطلاب الجامعات والفئات المثقفة- أنه ليس واعظًا، أو شيخًا تقليديًا يكتفي باجترار ما في بطون الكتب القديمة، وينتهي أثر كلامه في مستمعيه فور انتهاء خطبته أو درسه.

أثبتت السنوات التي عمل فيها إمامًا وخطيبًا وواعظًا متجولاً في أنحاء تركيا -من منتصف الستينيات إلى أوائل الثمانينيات- أن استيعابه لروح العصر ومعرفة قضاياه وتحدياته، هما من أهم أسرار نجاحه في إعادة الحيوية والفاعلية إلى "فن الخطابة والإرشاد العام"، وإزاحة الانطباع السلبي الذي كان سائدًا عن "الخطب والمواعظ" في الزمن الحاضر باعتبارها عملاً روتينيًا شكليًا لا أثر له.[2] وما كان له أن ينجح في هذه المهمة الصعبة لو لا إيمانه العميق بأن الداعية والمبلغ في هذا العصر لا بد أن يكون محيطًا بمجريات عصره، وإلا فمثل هذا الداعية -كما يقول خوجة أفندي-: "كمن يعيش في دهليز مظلم، عبثًا يحاول أن يبلغ شيئًا عن الدين والإيمان إلى الآخرين، فعجلات الزمن والحوادث ستفقده التأثير إن عاجلاً أو أجلاً ومن هنا فعلى المؤمن أن يُفَهِّم ويبلِّغ ما ينبغي أن يفهّم بأسلوب ملائم ومنسجم مع المستوى الفكري والعلمي

---

[1] انظر، علي فؤاد باشكيل، موقف الدين من العلم، ترجمه من التركية أورخان محمد علي (الكويت: دار الوثائق، ب.ت) ص٩٣-١٠٢. وعلي فؤاد باشكيل واحد من النخبة التركية الحديثة، وكان عضوًا بمحكمة لاهاي الدولية، وأستاذًا بجامعة إسطنبول.

[2] انظر في ذلك التحليل المتعمق لهذه النقطة في: Mehmet Enes Ergrne, Op.cit., pp١١-١٤

والثقافي لعصره، ولعلى أجزم أن مرشدًا وداعية -في يومنا هذا- إذا ما تمكن من تطبيق هذه النقطة المذكورة يسبق الأولياء والأقطاب في الآخرة، إذ يقف خلف الأنبياء عليهم السلام. نعم إن هذه النقطة سامية جليلة إلى هذا الحد.علما أن التمسك بها وتنفيذها صعب أيضًا مثلما أنها ضرورية جدًا".[1]

ويقول أيضًا: "إن من لا يعرف عصره لا يختلف عمن يعيش تحت الأرض، بينما المبلّغ أو الداعية يجوب في الفضاء، وعندما يجول بين النجوم بعقله، يعاين بقلبه وبلطائفه الأخرى رياض الجنان؛ أي عندما يحجزه عقله في المختبر بجوار (باستور)، ويسيّره برفقة (أينشتاين) في أعماق الوجود، تراه واقفًا بروحه بكل إجلال وتوقير أمام الله سبحانه ورسوله الكريم ﷺ، فنصبغ بصبغة الله مرات ومرات في اليوم الواحد... وأعتقد أن المرشد الحقيقي هو هذا".[2]

على أساس هذه الرؤية، انهمك في مناقشة قضايا العصر التي انتقلت مع موجات التغريب والعلمنة، إلى الشباب التركي وفئاته المثقفة، وكان في مقدمة تلك القضايا التي حاضر فيها وكتب المقالات، وألف الكتب، وخاض المناظرات العلمية: نظرية دارون، وأطروحات سارتر وكامو عن الإلحاد والوجودية، ونظرية الليبدو لفرويد، والنظرية الماركسية. ودعمت جهوده الدعوية والإرشادية -بهذا المعنى المتقدم الذي مارسه- الجهود التي كانت ترمي لوقف موجات التغريب، وإنقاذ الشباب من هوة الاغتراب، والإلحاد، والانحلال الأخلاقي، والنزعات العرقية والقومية المتطرفة، التي قادتهم إلى التمزق بين إيديولوجيات متناحرة، وأدت بهم إلى أعمال دموية راح ضحيتها الآلاف منهم خلال السبعينيات وبداية الثمانينيات.

لم يكن همُّه أن يقوض فقط أركان أطروحات "التغريب"، و"الإلحاد"، و"الشوفينية القومية"، "والدارونية الاجتماعية"، وإنما صرف قسطًا كبيرًا من جهده في التصدي للمهمة البنائية الأكبر، وهي مهمة استعادة الذات الحضارية وضع لبنات البناء من أجل النهضة الجديدة انطلاقًا من العمق الإسلامي، وعلى أساس مرجعيته العليا من القرآن

[1] المرجع نفسه، ص ١١٢.
[2] محمد فتح الله كولن، طرق الإرشاد في الفكر والحياة، المرجع السابق، ص ١١٢.

والسنة الشريفة، وإنجازات الحضارة الإسلامية عبر القرون الماضية، و"تجديد الاستماع إلى روح الإسلام ومعناه"، واتخاذ القرآن والسنة محورًا للطريق الموصلة إلى الهدف".[١] ولم تكن هذه اللبنات سوى جيل جديد أطلق عليه اسم "ورثة الأرض". وهو تعبير قرآني أصيل يؤكد على أن ورثة الأرض هم "العباد الصالحون". وأسهب خوجة أفندي في شرح هذا المفهوم، وحدد سبع صفات عملية لجيل "ورثة الأرض".[٢] وأضحى هذا المفهوم السحري مركز جذب وتعبئة لعشرات الآلاف من شباب الجامعات، ومن الأوساط الفنية والثقافية والعلمية والأدبية، ورجال الأعمال والأصناف، الذين اندرجوا في "نطاق الخدمة".

مع زوال الاستقطاب الدولي بانهيار الاتحاد السوفييتي مطلع التسعينيات من القرن الماضي، هدأت الصراعات الفكرية والتناحرات الإيديولوجية التي كانت محتدمة إبان الحرب الباردة، وبدأت صراعات أخرى تغذيها أطروحات تتحدث عن "نهاية التاريخ"، و"صدام الحضارات"، و"العولمة". وواصل خوجة أفندي انشغاله بهذه القضايا المستجدة، وانخرط في النقاشات الدائرة حولها. وردًا على تلك الأطروحات، بادر بفكرة "حوار الحضارات" في مطلع التسعينيات عقب زوال الكتلة السوفيتية، وحث أنصاره من أجل تنشيط دوائر هذا الحوار، محليًا وعالميًا؛ بديلاً عن استخدام العنف والشدة في معاملة الخصوم، والدعوة للحب والتسامح، بديلاً عن الكراهية والتعصب للذات ونبذ الآخر.

وبعد انتقاله للإقامة في الولايات المتحدة ابتداءً من سنة ١٩٩٨ -للعلاج، ولتجنب الملاحقات القضائية بتهمة تهديد أسس الدولة العلمانية في تركيا- شعر أن الحوار بين الحضارات وأتباع الديانات؛ الذي سبق أن نادى به منذ مطلع التسعينيات، بات ضرورة لا تحتمل التأخير، وأيقن أن دعوة الإخاء العالمي والتسامح والحب لا بد أن تشكل أساس "العولمة الجديدة"، وليس العدوان وغطرسة القوة التي يمارسها الأقوياء ضد

---

[١] محمد فتح الله كولن، ونحن نقيم صرح الروح، مرجع سابق، ص٢٩-٣٣.

[٢] انظر: محمد فتح الله كولن، ونحن نقيم صرح الروح، مرجع سابق، ص٣٤-٤٤، حيث يشرح تلك الصفات السبع "لورثة الأرض".

الضعفاء والمستضعفين، وترسخ اقتناعه بهذه التوجهات العالمية، وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر وما تلاها من أعمال عدوانية باسم "الحرب على الإرهاب" عبر العالم.

كان خوجة أفندي قد غادر بلاده إلى أمريكا بعد أن بلغ الستين من عمره. وكانت أغلب قراءاته في المشكلات العالمية عبارة عن متابعات وتأملات مستندة إلى مخزونه المعرفي وخبرته الثرية في النظر إلى معضلات الإنسان المعاصر. وقد أصدر كتابًا رصينًا،[1] عالج فيه مشكلات العولمة، والعنف، والإرهاب، والظلم الدولي، وناقش قضايا الحب الإنساني، والرحمة، والتسامح، والحوار، وألقى بنظرات صوفية في هذه القضايا. كما طرح رؤية تجديدية عن علاقة الجهاد بحقوق الإنسان، وبالإرهاب، وكيف يمكن بناء نظام عالمي جديد على أسس الحب والتسامح؟ وسرعان ما حول أنصاره تأملاته وتوجيهاته إلى إجراءات عملية في حدود طاقتهم، ومن خلال مؤسساتهم التعليمية والإعلامية والفنية. وكثف منتدى أبانت حواراته، وانطلق بها إلى خارج تركيا، في أوربا وأمريكا، وآسيا، وأفريقيا، والعالم العربي.

تلك هي أهم معالم التنسيب الاجتماعي والفكري لخوجة أفندي.

وحتى تكتمل بعض ملامح الصورة العامة التي حاولنا رسمها لـ"خوجة أفندي" من المنظورين الاجتماعي والثقافي؛ ولكي "تتضح صورة المرئي في نفس الرائي" على حد تعبير ابن حزم،[2] يحسن أن نلقي نوضح معنى اللقب الأثير الذي يستخدمه أنصاره عندما يذكرونه، وهو "خوجة أفندي".

فقد جرت عادةٌ اجتماعيةٌ ثقافيةٌ -في تاريخ الشعوب والأمم- أن يمنح الناس القادة

---

[1] صدرت الطبعة الأولى من الكتاب بالإنجليزية سنة ٢٠٠٤ بعنوان: نحو حضارة عالمية للحب والتسامح. Toward A Global Civilization of Love and Tolerance (New jerseyThe light,inc.and Isik Yayinlari,) 2006 third impression). كما صدر كتابان قيمان حول جهوده في حوار الحضارات، وفي حل النزاعات والانقسامات الإثنية، وخاصة في شرق تركيا: الأول من تأليف لجيل كارول بعنوان: (A Dialogue of Civilizations Gulen's Islamic Ideals and Humanistic Discourse Izmer:Turkey: the Gulen Istitute,2008). والكتاب الثاني من تأليف محمد غاليونجي، وهو بعنوان: (A Civilian Response to Ethino-Relegious Conflict: the Gulen Movement in Southeast Turkey Izmer:Turkey:2008).

[2] ابن حزم الأندلسي، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، تحقيق وتقديم الطاهر أحمد مكي (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨١) ص١٧٩.

والزعماء أوصافًا ترمز إليهم، أو يطلقون عليهم ألقابًا تدل عليهم. ولقب "خوجة أفندي" يعني "السيد الأستاذ"، أو "حضرة الأستاذ". فمن معاني كلمة "خوجة" "الأستاذ"، وكلمة الأستاذ فارسية الأصل وتعني "الماهر العظيم، الجامع لدين الأنبياء، وتدبير الحكماء، وسياسة الملوك".[1] أما كلمة "أفندي" فأصلها يوناني، وهي من ألقاب الشرف والتعظيم، أخذها الأتراك عن البيزنطيين، وكان يطلق على أصحاب المناصب الدينية الرفيعة في العصر العثماني مثل شيخ الإسلام (أبو السعود أفندي مثلاً). ويستبطن أنصاره ومحبوه مثل هذه المعاني بقولهم "خوجة أفندي".

"خوجة أفندي"؛ لا يزال مستمرًا إلى اليوم في متابعة تلك القضايا التي انشغل بها منذ مطلع حياته وهو في قريته الصغيرة "كوروجك" بعمق الأناضول، وقد كبرت واتسعت تلك القضايا حتى استوعبت المشكلات العالمية التي تهم الإنسانية كلها. لا يزال يوالي الاهتمام بهذا العبء الثقيل، رغم اجتماع كثير من الأسقام على جسده، وهذا يعني أنه "تكوينه الفكري والثقافي" لا يزال مفتوحًا على مصراعيه، وأن شغفه للقراءة والمعرفة لا يزال غضًا كما كان في ريعان شبابه، ولا يزال يستزيد علمًا ومعرفة، في الوقت الذي ينتظر الكثيرون رأيه وينصتون إلى نصائحه، ويحولون توجيهاته المقتضبة إلى برامج عمل تفصيلية، وإنجازات مبهرة في مجالات "الخدمة" المتعددة عبر العالم.

فاتحة جديدة وليست خاتمة

ما قدمته ليس سوى بعض "المعالم" التي ترسم ملامح صورة "خوجة أفندي" كما رأيتها من خلال ما أتيح لي من معلومات عن سيرته الذاتية، وما قرأته من كتبه ومؤلفاته التي بلغت أربعة وستين كتابًا (بعضها يقع في عدة مجلدات)، وما استمعت إليه من خطبه ودروسه المسجلة؛ إضافة إلى ما اطلعت عليه من بحوث ودراسات -هي بالعشرات- عن شخصيته وحركته الإصلاحية داخل تركيا وخارجها.

لم أصل إلى النتيجة التي يتمناها كل باحث بعد الانتهاء من كتابة بحثه وهي "الشعور

[1] علي الجعفراوي، المنهل الصافي في مناقب السيد حسنين الحصافي (القاهرة: المطبعة الجمالية، ط١٣٣٠هـ) ص٣ هامش رقم٣.

بالرضا" عما كتب، والاطمئنان إلى أنه قد رسا فعلاً على شاطئ خاتمة بحثه أو أصبح هذا الشاطئ في مرمى بصره على الأقل. لم أصل إلى شيء من ذلك، وشعرت بأنني أمام فاتحة جديدة للبحث وليست خاتمة له!

من جهتي، بذلت ما في وسعي، قراءة واستقصاءً وتحليلاً، وتطبيقًا لمنهجية "علم اجتماع المعرفة"، التي تؤكد -فيما تؤكد- على أن بالإمكان استيعاب الملامح الأساسية للشخصية الفكرية، والإمساك بمفاتيح فهمها والدخول إلى عالمها الخاص إذا عرفنا الخلفيات الاجتماعية والعائلية لهذه الشخصية، وحللنا أثر نظام التعليم ومصادر التكوين الفكري والثقافي التي استقت منها، وفي مقدمة هذه المصادر: قادة الرأي ورواد الإصلاح وصناع الذوق العام في المجتمع، إلى جانب القراءات الحرة وتأثيرات تحديات العصر وقضايا الأساسية.

فعلنا ذلك كله بقدر الوسع والطاقة، ولم نصل إلى شعور "الرضا" عن الصورة التي ارتسمت في بحثنا، ليس بسبب احتمالات الزلل؛ لأن هذه الاحتمالات واردة باستمرار؛ وإنما بسبب "قصور" -وليس خطأ- المنهج الذي سلكناه عن بلوغ مكمن قوة الجاذبية الشخصية التي يتمتع بها "خوجة أفندي"، والتي تجعل الآلاف المؤلفة -البعض يقدر أنصاره ببضعة ملايين-من مختلف طبقات المجتمع التركي، ومن مختلف الفئات العمرية ذكورًا وإناثًا؛ من أساتذة الجامعات، إلى أصحاب المهن الحرة، ورجال الأعمال والأصناف، والطلبة، والمثقفين وأصحاب الفكر وقادة الرأي؛ يتشوفون لرؤيته، وتشرئب أعناقهم نحوه، وتخفق قلوبهم بمحبته، وتبش وجوههم عند سماع اسمه، وتكون أسعد لحظات حياة الواحد منهم عندما يسهم بجهده -بوقته، أو بماله، أو بعلمه، أو بمجرد نيته الحسنة- في أي نشاط أو عمل من أعمال "الخدمة" التي يوصيهم بها.

لم تسعفني المنهجية الصارمة التي طبقتها بإجابة توضح سبب هذه الحالة؛ فظروف نشأته العائلية عادية ويشاركه فيها عشرات الآلاف من أبناء عمره. وأثر رواد الفكر وقادة الرأي وصناع الثقافة والذوق العام لم يكن حكرًا عليه من دون الناس. ومهما تنوعت قراءاته الحرة وكثرت وتجددت؛ فهناك عشرات، بل من مئات غيره، ومن أبناء عمره

أيضًا، كانت قراءاتهم أكبر حجمًا وأكثر تنوعًا وتجددًا ليس لهم ما له من تأثير. وهو أيضًا لم يكن وحده هو المهتم بقضايا العصر وهمومه، بل شاركه كثيرون، ومع ذلك لم يظهر كثيرون مثله -لهم هذا الحضور والتأثير الهائل- من بين هؤلاء الذين يشاركونه تلك المعطيات ذاتها.

نعم، ساعدني البحث في تلك العوامل -التي يوصي بها علم اجتماع المعرفة- في الكشف عن ملامح أساسية في التكوين الفكري والثقافي لخوجة أفندي. وهذا ما أمكنني حسابه، وأخضعته للدراسة والتحليل. ولكن ظهور عالم كبير وداعية من طراز "خوجة أفندي" ليس نتيجة حتمية لمثل تلك المعطيات الاجتماعية والعلمية والمعرفية والثقافية، بحيث إذا وُجِدت أَنتَجت بالضرورة عالمًا مثله، وإذا غابت غاب.

هناك عوامل أخرى كثيرة غير التي تناولناها تسهم في تكوين ونضج شخصية "العالم الداعية"، أو "العالم العامل" الذي يشير إليه مفهوم "العالم" في التراث الإسلامي، وهو أوسع من مفهوم الداعية التقليدي، وأشمل من مفهوم المثقف الحديث، فالعالم في الرؤية الإسلامية يجب أن يكون من ورثة الأنبياء في حمل أمانة العلم وإبلاغه، وفي دعوة الناس إليه والعمل به، وفي تبصيرهم وتنويرهم بما يصلح أمر دنياهم ودينهم بتوازن ووسطية، وكذلك في قدرته على ممارسة المهمات الثلاث الرئيسية للعالم وهي: تثبيت العقيدة بنقل أصولها وتجليتها للأجيال؛ جيلاً وراء جيل، ودحض الشبهات التي تثار حولها، وتجديد الخطاب المشتق منها بما يناسب ظروف كل عصر وكل مصر. ومن بين تلك العوامل الأخرى التي تسهم في تكوين العالم: استعداده الفطري، ومواهبه التي حباه الله بها من الفطنة والذكاء والذهن المتوقد، والهمة العالية، وخطرات النفس وتأملاتها في خلواتها، وأثر التقوى والإيمان والإخلاص، وغير ذلك مما يحظى به "خوجة أفندي" -بحسب شهادات كثيرين، ولا يزكيه أحد على الله- ومثل هذه الأمور يصعب إخضاعها للفحص العلمي، ويمتنع علينا التعبير عنها بحروف الكلام، أو حسابها وبيانها على أوراق البحث.

صحيح أن خلفياته الاجتماعية، وتنوع قراءاته وغزارتها، وتعدد مصادر ثقافته العامة

وتجددها، واطلاعه على قضايا العصر واستيعابها، كل ذلك وما شابهه من مقدمات التكوين المعرفي والعلمي، كان من شأنه تغيير الصورة السلبية السائدة عن "الداعية أو الواعظ، أو حتى الفقيه التقليدي".

ولكن لم نتمكن من الإمساك بمفتاح القبول الذي يحظى به بين أنصاره، ولم يتكشف سبب "واضح ومحدد"، أو عدة أسباب واضحة ومحددة ويمكن قياسها بمنهجية "علم اجتماع المعرفة"، تفسر سرعة ترجمة أقواله إلى أفعال وإنجازات مؤسسية وبرامج عملية. وتفسر لنا أيضًا لماذا لا تكون الاستجابة له هي النوم أثناء الدروس والخطب والمواعظ، وينتهي أثرها قبل خروج مستمعيه من مجلسه.

سنبقى فقط نتساءل عن سر تأثيره: هل لأنه صوفي اجتمعت لديه معرفة الحقيقة ومعرفة الشريعة و"ذاق فعرف، ومن عرف اغترف؟"، وذاق أنصاره فعرفوا واغترفوا أيضًا؟ أم لأنه فيلسوف أدرك مجمع الفضائل الإنسانية في ضوء مرجعيته الإسلامية التي غاص فيها واستخرج منها لآلئ الحكمة؟ أم لأنه أديب وشاعر مرهف الحس، يعرف كيف يقول للناس في أنفسهم قولاً بليغًا يصل إلى مكنونات القلب ويحرك كوامن النفس؟ أم لكونه قبل ذلك، وفوق ذلك كله فقيهًا وأصوليًا. أم أن هناك ما لا يمكن حسابه، أو إخضاعه للدراسة، وما يخرج عن طاقتنا، في رد المسببات إلى أسبابها؟ الله وحده يعلم.

نكون قد حققنا هدفنا -أو اقتربنا منه- إذا التفت طلاب القدوة الحسنة والساعين إلى العلم، وطلاب وخُطَّاب التجديد، إلى صورة "خوجة أفندي" على النحو الذي قدمناه، ليرجعوا بأنفسهم إلى ما قدمه هو من اجتهادات فكرية وفقهية ورؤى إصلاحية وتجديدية، ويجيلوا النظر فيها؛ لا على أنها الصواب الذي لا يداخله الخطأ، ولا على أنها الخطأ الذي لا يعرف الصواب، وإنما على أنها ثمرة اجتهاد عالم كبير، وحَبُّ حصيدِ كابد -ولا يزال- من أجل الوصول إليه عشرات السنين. أما تقدير إسهاماته، وما يؤخذ منها وما يترك، وكيف يمكن الإفادة منها في معالجة مشكلات الواقع -مما يدخل ضمن اهتمام بحوث أخرى- فمسائل تجيب عنها البحوث الدقيقة،

ومطارحات العلماء والباحثين التي تعطي كل ذي حق حقه.

مبلغ القول أنني حاولت أن أرسم -بالكتابة- بعض الملامح العامة لرجل يلقبه أنصاره "خوجة أفندي" تعبيرًا عن عميق تقديرهم واحترامهم له، ونادرًا ما يستخدمون لقبه العائلي "كولن"، الذي يعني بالعربي "البسّام"، وأكثر ما يثير الدهشة هو أنك ترى البسمات والضحكات لا تفارق محيا أنصاره ومحبيه، وهم يعملون ليل نهار بجد وعزيمة لا تفتر؛ أما حضرة "خوجة أفندي البسّام" فلا يزال يبكي بعد أن جاوز السبعين بكاءه وهو في العشرين؛ يبكي أحوال أمته والإنسانية، ولا يزال يتضرع إلى الله تعالى ويسبح بحمده، وقد وهن العظم منه واشتعل الرأس شيبا.

هذا ما تبين لي بعد البحث والنظر، والله تعالى أعلى وأعلم.



فلسفة الخدمة
لدى الأستاذ محمد فتح الله كولن[1]

د. أركون جابان[2]

مقدمة

من الطبيعي وقبل كل شيء؛ يجب أن أعرض ما يلي باعتبار أنه صوت الحقيقة: إن فلسفة الخدمة لدى الأستاذ فتح الله تتطلب جهود فريق، وتتبين في ظل مؤتمر متعدد الأبعاد والمجالات الرحبة. إن فهم فلسفة الخدمة لدى الأستاذ فتح الله بمختلف اتجاهاتها وفي إطار هذا البيان وعرضها إجمالاً مسألة صعبة للغاية، وأمر يتجاوز حد كاتب هذه السطور على الأخص بمراحل كبيرة ومع ذلك سوف أحاول طرح بعض العناوين المهمة لما استخلصته من رأي ووجهة نظر كونتها قدر إحاطتي وقابليتي واستعدادي الشخصي.

الهدف رضا الله

إن الهدف الوحيد في مفهوم الخدمة والحياة لدى الأستاذ فتح الله هو كسب رضا الله. في الواقع إن قول ربنا تبارك وتعالى في القرآن الكريم ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾(التوبة:٧٢) هو الهدف الأسمى الذي ينبغي لجميع المؤمنين السعي للوصول إليه. فإن السعي لنيل رضا الله وكسب مرضاته لهو الهدف الحقيقي الذي ينبغي أن يكون في عمل المسلم واعتقاده. يقول الإستاذ فتح الله إن الرضا هو أعلى مرتبة عند الله، بل إن أرفع درجة فيه لتعد صفة مشتركة لأعظم الناس، فقد بذلت هذه القامات العظمى -من سيد الأنام ﷺ والأنبياء الآخرين إلى كل الأصفياء والأولياء- جهودا مضنية لبلوغ هذا الهدف المبارك بما حازوه من أقصى درجات التسليم والتفويض والتوكل والقرب والإخلاص.

---

[1] نص مترجم من التركية.

[2] رئيس تحرير مجلة الأمل الجديد - تركيا.

وبذلك أوضح الأستاذ فتح الله كولن من زوايا متعددة أن نيل رضا الله هو الهدف الوحيد في العبودية وفي كل ما يقدم من خدمات.

ومن ثم يبرز بوضوح غاية وهدف فلسفة الخدمة بقوله: "على من يقومون بخدمة الإيمان والقرآن ألا ينتظروا مقابلا قط من جراء ما يقومون به، بل يجب أن يسعوا لهدف واحد ليس إلا، وهو إعلاء كلمة الله، ولا يتعلقون بهدف قط سوى كسب الرضا الإلهي".

وطبقا له فإن الرضا الإلهي هو الهدف الأساسي فهو يرى أن ما سواه من أعمال وأفكار توصل إليه ما هي إلا أهداف إضافية. ولذا نراه يركز على مسألة نيل رضا الله، ويعتبرها قيمة كبرى وهدفا عظيما، وعلى ذلك يجب على الإنسان أن يسعى طوال حياته للفوز بهذا الهدف الأسمى.

الأنشطة التربوية

إن أهم وسيلة لدى الأستاذ فتح الله على طريق كسب رضا الله هي الأنشطة التربوية. عن طريق الأنشطة التربوية يتم تربية إنسان مثالي وكامل تحتاج إليه البشرية. إن من أهم خصائص نموذج الإنسان المثالي؛ تحقيق ازدواجية العقل-القلب. إن الإنسان هو وارث فنون العصر وعلومه، وهو القارئ الجيد للقرآن الذي ينبع من صفة الكلام، ولكتاب الكون الذي ينبع من خواص الإرادة والقوة. إن المجتمعات التي لا تمتلك هذه الخصائص؛ هي مجتمعات محكوم عليها بالانقراض طال الزمان أو قصر. وهذا هو سبب تخلف المسلمين منذ عدة عصور عن الأفق الذي فتحه لهم الإسلام، ويرتبط هذا السبب بتشوه حياتهم الروحية والقلبية، وعدم مواءمتهم للعصر الذي يعيشون فيه، والسبيل لتجاوز ذلك هو الإنسان الذي يمتلك الخصائص المذكورة؛ الإنسان الذي يتحرك بروح الصحابة.

وفيما يلي صورة للإنسان الذي تحتاجه البشرية: يوصي (الأستاذ فتح الله) بتنشئة الإنسان بهذه الصفات التي يرسمها بكلماته "إن أطباء المعنى والروح قلوبهم منفتحة

على مجال الفيوضات والواردات والإدراك والفكر وكل العلوم؛ من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة ومن الرياضيات إلى الأخلاق ومن الفنون الجميلة إلى التصوف ومن الكيمياء إلى الروحانيات ومن الحقوق إلى الفقه ومن السياسة إلى السير والسلوك". إن الذين ينشأون بهذا الشكل ويحصلون على تعليم محدد؛ يفتحون قلوبهم للجميع حتى المتجولين في الشارع، ويكبرون في المستقبل وهم يملكون عبقرية وبراعة وعلمًا، ويحققون الفائدة للمجتمع. إن المدارس (ومساكن الطلاب) والجامعات ودور العبادة والمؤسسات التعليمية تخلص الإنسان من قصوره البشري، وتعده بكمال إنساني حقيقي.

كما يوصي بتنشئة نموذج إنساني راقٍ في تمثله للقيم الإنسانية العالمية والإيمانية، ومتكامل مع العالم، ومطلع على القواعد التشريعية والأوامر التكوينية، ومجيد لقراءة عصره الذي يعيش فيه.

وفي الواقع هناك العديد من رجال الأعمال الذين يهتمون بوصايا الأستاذ فتح الله هذه، ويفتتحون مؤسسات تعليمية في أماكن عديدة من العالم، وهناك كثير من الناس الذين هاجروا لتقديم علمهم وروحهم في هذه المدارس المفتوحة.

بناء جسور الأخوة

يرى الأستاذ فتح الله أن كل مخلوق وكل إنسان هو أثر إلهي مستقل بذاته. وكمؤمن ينظر دائمًا للكائنات بعين "مهد الأخوة" ويبحث عن سبيل لبناء علاقة مع كل مخلوق من المهم للغاية -وبصفة خاصة- أن تتعامل بأسلوب لين تجاه المؤمنين وتجاه أصدقائك وتتوسع في علاقتك معهم. إن بناء جسور الأخوة بين المسلمين من جديد بالتمثل بأخوة الصحابة الذين يمثلون قمة عصر السعادة هو النقطة الحياتية التي أوصى بها الأستاذ فتح الله جميع المسلمين بكل صدق، وارتجاها من الله تعالى في كل دعاء قولي أو عملي له. وذكر أنه ليس جديرًا بمن يتحلى بصفة الإيمان أن يتخلى عن الدعاء للمسلمين المضطهدين والمظلومين في كل بقاع العالم.

كما يرى الأستاذ فتح الله أنه لا تكفي الأخوة الحسية فقط عند بناء أخوة هكذا بين

المسلمين. فضلاً عن أن الأخوة في النسب -وهي أقوى أخوة حسية- من الممكن أن تصل إلى حد التقاتل والشجار (بين الأخوة بعضهم البعض بسبب مسألة إرث بسيطة للغاية. وهذا يعني أن الأخوة الحسية لا تكفي بمفردها، ويجب العمل على بناء هذه الأخوة الحسية مع الأخوة المنطقية. وفيما يلي أسس ومبادئ الأخوة المنطقية كما عبر عنها بديع الزمان سعيد النورسي: خالقنا جميعا واحد، مالكنا واحد، معبودنا واحد، رازقنا واحد... وكذلك نبينا واحد، ديننا واحد، قبلتنا واحدة....، ويمكن أن تصل هذه القواسم المشتركة حتى مائة. مثال ذلك تقاسم المصير نفسه كالظلم والاضطهاد المنتشرين في وقتنا الحالي، وكل تلك الأمور تعد فعاليات ونشاطات مؤثرة للغاية، سواءً في تقوية أو بناء الأخوة الضرورية بين المسلمين، ولا بد أن تدخل في حيز التنفيذ.

كما يؤكد على مدى أهمية الأخوة بين المسلمين استجلابا لرحمة الله وطلبًا لمغفرته بهذه الكلمات: "من ناحية أخرى فإن توفيق (الحق ﷻ) لنا مرتبط ارتباطًا وثيقًا بوفاقنا؛ لأن الوفاق وسيلة مهمة جدًا للتوفيق الإلهي". كما يوضح الأهمية القصوى للأخوة بين المسلمين لأنها السبيل للحصول على رحمة الله وكرمه وبالتالي يتفاهم المسلمون ويتفقون فيما بينهم، وتكتسب طبائعهم عمقًا وبعدًا مختلفين وإنني أرى أن عملاً هكذا ليعد بمثابة مناجاة ودعاء معنوي له من التأثير ما يفوق رفع اليدين وختم مجموعة الأحزاب مرة أو مرتين في اليوم.

والآن يسعى العديد من الناس ممن يولون أهمية لوصايا وأفكار الأستاذ فتح الله ويعتنقونها إلى القيام بجهود وفعاليات متعددة من أجل إحياء الأخوة بين المسلمين على كافة الأصعدة الثقافية والتجارية والتعليمية وغيرها.

الابتعاد عن الأنانية والمصلحة

الأنانية وحب الذات أحد النقاط الأكثر حساسية في فلسفة الخدمة والحياة لدى الأستاذ فتح الله. (ولذا نرى الأستاذ كولن يقسم الأنانية إلى قسمين: أنانية فردية وأنانية جماعية، ولطالما ذكر أن كليهما مهلك. وقد رسخ الأستاذ فتح الله مبدأ إعلاء الشعور بـ"نحن" على إذكاء الشعور بـ"أنا" وجعله في المقدمة مهما يكن، وكذلك يؤكد على عملية

الوصول إلى "هو"، وإلا فسيستحيل التعلق بـ"نحن" إلى أنانية جماعية تنذر بالخطر. "نعم"، يجب تجاوز الإحساس بحب الذات وجعل الشعور بـ"نحن" في المقدمة؛ ولكن في تلك النقطة يجب ألا تكون قلوبهم وعقولهم أسرى لفكر التعلق، إذا كان فضل الله يرتبط بوسيلة تدخل ضمن دائرة الأسباب فلا بد أن نعتقد أن هذه الوسيلة هي الوفاق والاتفاق كما أوصانا بقوله: ولا يليق بالأفراد الذين يشكلون مجتمعًا ما أن يقولوا: "نحن فعلنا، نحن أسسنا، نحن نظمنا، نحن انتصرنا"، وإنما عليهم بدلاً من ذلك أن يتوجهوا بالشكر إلى الله، ويتحدثوا بنعمته عليهم قائلين: "إن توفيق ربنا ﷻ يرتبط بوفاقنا واتفاقنا فيما بيننا، فله الحمد والثناء الجميل، فهو من ربط قلوبنا ببعضها، وحببنا في بعضنا، وجمع شملنا، وجعلنا خداما في هذه الحركة المباركة. يجب على المرء كمؤمن أن يشير دائمًا إليه ﷻ ويظهر المكان الصحيح الذي يتأتى منه الفضل والكرم الإلهي، وذلك بأن يقول: "لله الحمد والشكر" آلاف المرات حيث إنه كرَّمنا وهيَّأ لنا مناخ الخدمة بتوفيق من عنده، كلَّل سعينا وجهودنا بالنجاح".

حركة فكرية ذات أسبقية في الحركية وتفعيل الأفكار

إن إنجاز العمل والفكر في أساس فلسفة الخدمة لدى (الأستاذ فتح الله)؛ تعتمد على وجوده داخل الفرد. فمن ناحية يتحرك لدعم الفكر والعمل، ومن ناحية أخرى يشكل أرضية لمشروعات الأفكار الجديدة.

أما حتمية وجود العمل والفكر داخل الفرد؛ فيضع لها الأستاذ فتح الله الأسس كما يلي: "إن التصرف بدون فكر أو تخطيط يتسبب في (البلبلة) واقتراف الأخطاء عدة مرات، إن الأفكار الجامدة تشكل نموذجًا ضعيفًا للغاية للأفكار والآراء، وتكسر روح الإرادة".

(إن تفعيل الأفكار له قصب السبق عند اقتران الفكر بالحركية. وقد أكد الأستاذ فتح الله على أن الحياة الحقيقية ترتبط بالفكر والحركية. في قوله: إن أهم حدث في حياتنا هو الحركية).

ويقول الأستاذ فتح الله: "إن أهم حدث في حياتنا هو العمل". ويلفت الانتباه إلى

أن الوجود في حالة عمل مستمر يجعلنا في حالة من النشاط الدائم مما يساعدنا على مقاومة جزء من المشاكل، وتحمل جزء من المسئوليات. إن بقاءنا في سكون وفي حالة من الخمول إزاء ما يجري دون تفعيل قيمنا في الحياة؛ يجعلنا ننصهر كقطعة ثلج سقطت في الماء. ويعرف الأستاذ فتح الله الحركية الإسلامية كما يلي: "التمسك بذاتيتنا، وتواؤم رغباتنا مع رغبات ومطالب العالم، ثم إيجاد تيار حركي لأنفسنا داخل الحياة العامة، وأن نسبح في تيارنا بشخصيتنا المستقلة داخل التيارات العامة في الكون، أي أننا من ناحية نتكامل ونندمج مع كل الكائنات؛ ومن ناحية أخرى نحافظ على معالمنا الأساسية".

يجذب الأستاذ فتح الله الانتباه إلى أن أهم سبب لتخلف المسلمين -الذين ينتسبون لأكمل دين- عن العصر الذي يعيشون فيه هو اعتلال إيمانهم، ولذا فلا بد من بحثهم عن القصور فيه. وذكر أنه من المتعذر التعايش بالإسلام دون أن تكون حياتهم الروحية والقلبية عميقة كحياة الصحابة، أو أن يكون لديهم حرص على الحياة، أو أن يتعرضوا لضغوط الحياة.

شرعية الوسائل للوصول للهدف

يؤكد الأستاذ فتح الله على ضرورة شرعية السبل والوسائل التي تتخذ لبلوغ هدف مشروع وعادل، وذلك في الخدمات المقدمة في سبيل نيل وكسب رضا الله. "يجب أن تكون السبل مشروعة وعادلة للوصول لهدف شرعي". نعم أجل، إن مشروعية الغاية والأهداف بالنسبة للمنتمين للإسلام حق، وعليه يجب أن تكون الوسائل الموصلة إلى تلك الأهداف والغايات حق كذلك. كما لا يتأتى رضا الله والوصال معه دون صدق وإخلاص، فكذلك لا تتحق خدمة الإسلام، وتوجيه المسلمين إلى أهدافهم الحقيقية بالسبل الشيطانية البتة. حتى إنه أحيانًا إذا كانت رؤية البعض عكس هذا، فإنهم يستهلكون احترامهم في طرق الباطل. إن الأشخاص الذين فقدوا عطف وكرم الخالق؛ بالقطع لا يعتقد أبدا أنهم قد نجحوا فترة طويلة، يقول مثلاً: لا يمكن أن يكون الإرهاب وسيلة أبدًا لتحقيق أي غاية إسلامية، ومن يودون الوصول إلى أهدافهم المشروعة

بطرق غير مشروعة. إن من يريدون تحقيق هدف مشروع بطرق غير مشروعة؛ سيتلقون صفعة قوية عكس أهدافهم.

الابتعاد عن السياسة

يعبر الأستاذ فتح الله عن وجهة نظره في السياسة فيقول: من زاوية النظر للسياسة؛ يعبر الأستاذ فتح الله: "إن السياسة في الأصل هي فن إداري متعدد الرؤى والاتجاهات مثل التفكير بالتساوي في اليوم مع الغد، والغد مع اليوم الذي يليه، ومراعاة مرضاة الله مع إرضاء الناس ولكن في وقتنا الحالي تفهم السياسة على أنها فقط عبارة عن أحزاب وانتخابات وصراع السلطة والدعايات. إن الحكم الذي يتم الحصول عليه بالقوة والشهرة والثروة؛ هو حكم زائل، وحكم الحق والعدل هو الباقي. لذلك فإن أكبر سياسة يجب أن تتحيز للحق والعدالة. ولكن هيهات عندما ننظر للعديد من دول العالم لا نستطيع أن نبعد أنفسنا عن التفكير هكذا. أين السياسة التي تتكامل مع فكرة الحق والعدل، أين دجل الشوارع الذي يكون معظمه عبارة عن تزوير وكذب. مع الأسف فإن قسمًا كبيرًا من الناس في الوقت الحالي يفهمون السياسة على أنها إظهار غير المشروع على أنه مشروع في صراع المنفعة والسلطة والإضلال والخداع في ألعابهم السياسية اليومية. وبسبب هذا الفهم والتفسير الخاطئ؛ وقفت بعيدا عن كل الحركات السياسية من أجل علاقتي مع الله، واستقامة أفكاري وحياتي القلبية، وبعد هذا أرى أنه من الضروري أن أظل بعيدًا".

لذلك يجب أن يستفيد رجال الخدمة من الأستاذ فتح الله وآرائه، وأن تقتصر علاقتهم بالسياسة على وقت الانتخابات، وأن يختار الجميع بإرادتهم الحرة، ثم يستمرون في طريقهم.

ملاءمة الفكر لروح العصر

من المهم جدًا أن تكون الخدمات المقدمة معقولة، ومن ناحية أخرى يجب الأخذ بالتفسيرات العصرية، والتماشي مع روح العصر عند حماية الجوهر، وهذا يعني إدراك

الفرد للبعد المعنوي للعصر الذي يعيش فيه مع إشباع الروح المعنوية. إن من أهم أسباب تخلف أفكار ومعتقدات المسلمين منذ عصور هو عدم تمكنهم من إدراك روح العصر الذي يعيشون فيه جيدًا.

ويؤكد الأستاذ فتح الله في عديد من المواقف بأن المضي قدمًا للمستقبل بهدف كهذا؛ أمر صعب وشاق، ولكن يجب القيام به؛ لأن ذلك مهم للحياة. أما من تبنوا أفكار الأستاذ فتح الله وعقلوها فقد قاموا بفتح كثير من المؤسسات التعليمية في كل أنحاء العالم وعلى الأخص في تركيا، وربطوا النشء في هذه المدارس بالقيم الجوهرية والأخلاقية والإيمانية، وانفتحوا على العالم، وفهموا العصر الذي يعيشون فيه جيدًا، واخذوا بتفسيرات العصر، واستخدموا التكنولوجيا والفنون الحديثة والوسائل التعليمية المتطورة. وما لبث أن انتشر النظام التعليمي المقدم في تلك المدارس التي أنشأها المتطوعون بمرور الوقت، واعترفت به عديد من المؤسسات التعليمية في العالم، واعتمدوه نظامًا تعليميًا نموذجيًا.

نهج الصحابة وخصائصه

يمثل الأستاذ فتح الله بالصحابة دائمًا في حديثه، ويعتبر أن الصحابة هم المقياس في معايشة الإسلام وتبليغه وإرساء مبادئه، لذا نراه يقول: إنني أصدر أحكامي وفقًا لنسبة التشبه بهم.

وذلك لأنه معجب بحياة هؤلاء الصحابة وبإيمانهم وحركيتهم، ومعيشتهم من أجل الآخرين. ثم يلفت الانتباه إلى احتياج الناس في وقتنا الحاضر إلى وجود أفراد يعيشون مثل هؤلاء الصحابة في وقتنا الراهن أكثر من أي عهد مضى، مع ملاحظة أنه يجب أن نحدث أنفسنا بقولنا: لماذا لا نكون مثل هؤلاء. إن من أهم سمات نهج الصحابة -والتي طالما ركز عليها الأستاذ فتح الله في كل مناسبة- هي أن يمزج المسلم حياته بخدمة الإيمان وصحبة الله، وأن يستهدف رضا الله على اعتبار أن هذا الأمر هو الغاية الوحيدة في حياته، وأن يبذل كل الجهود في سبيل ذلك وهو يقول: دنيا جديرة بالعيش فيها إذا ما كانت بها الخدمة، ويوضح أن الهدف الوحيد للحياة هو رضا الله.

خصائص نهج الصحابة

كان الصحابة يرجعون كل أمورهم إلى القرآن والسنة وقواعد الدين، ويعلقون حياتهم على فهم الأمر الإلهي، وكسب الرضا الإلهي والعمل بما يتوافق معه، وإحياء القيم التي يؤمنون بها، حتى إنهم كانوا يلهجون بذكر صحبة الله في كل مجلس يقومون فيه أو يقعدون.

وهناك خاصية أخرى لنهج الصحابة، وهي إتباع سنة رسولنا الكريم ﷺ، والتحرك في ضوء كلامه وفعله وسلوكه ومواقفه. ولقد اجتهد الصحابة للتشبه برسولنا الكريم في كل سلوكه ومواقفه، ويتعقبون خطاه.

من أهم أسس نهج الصحابة هو تأدية العبادات والخدمات دون انتظار مقابل دنيوي أو أخروي. عبوديتهم وعبادتهم من أجل رضا الله فقط. ولا يتطلعون إلى الأمور الخارقة للعادة كالتجلي والكشف والكرامات، ولكن يفضلون العبودية الحقة على كل شيء أمامهم. (إنهم يرون أن الكرامة الحقة هي التمثل بأخلاق القرآن بشكل مستمر وكامل بغير انقطاع، والسير على الاستقامة التي تفضي إلى رضا الله. اقتفى الصحابة بعض السلوكيات في حياتهم مثل: العيش بشكل يلائم روح الدين، والتشبع بالأخلاق الحسنة والمعرفة والإخلاص والإحسان، ومراعاة حقوق الله وحقوق الناس.

إن الصحابة يعطون الأولوية للغة القلب، وشرح القيم التي يؤمنون بها، والتبليغ الذي يبرز فيه العمل ويؤكده الحال والسلوك).

لفت الأستاذ فتح الله الانتباه إلى أن الصحابة قد اجتهدوا وعملوا في سبيل خدمة الإيمان والقرآن، لم يتوانوا أو يتوقفوا، بل كانت تسبقهم حركية العمل في دأبهم وسعيهم. نذروا أنفسهم لخدمة الإنسانية والقرآن والإيمان، وإيجاد السبل لإبلاغ الآخرين. نعمة التمسك بالإيمان والعمل بمقتضاه في الحياة، فهم من جعلتهم معجزة القرآن جيلاً ذهبيًا، حيث كان تجدد الوحي وحسن الصحبة من الأسباب التي بعثتهم من جديد، وبفضل الرسالة الإلهية ارتقوا، وحظوا بأعظم نعمة وهي الإيمان.

كما لفت الأستاذ فتح الله الانتباه إلى أن الصحابة قد هاجروا، وطوفوا بالديار يحملون هذه الروح وهذا الحماس الذي حصل لهم بسبب الإيمان، ولذا يعتبرون أن التخلف حتى عن المكان الذي هاجروا إليه يعد خيانة.

إن الشيء الذي نشعر باحتياجنا الكبير له في وقتنا الحاضر هو فلسفة الخدمة هذه التي تعد ذات أولوية في حركة الصحابة، في الواقع أن العاطفة والعشق هو أحد الأشياء التي نحتاجها بشدة اليوم. وفي ظل عاطفة الإسلام هذه التي ترتكز على قواعد الخدمة والمصاحبة؛ يجب على الجميع أن يتحمل المسئوليات بشكل جاد، ويمتلئ (ويتشبع) بالإحساس بالمسئولية. ويجب أن يعرفوا أن هدف الحياة هو خدمة الإيمان والقرآن والدين والأمة والبشرية كلها، فيجب على كل فرد أن يكون مخلصا للغاية في هذا الأمر. ويجب أن يستطيع قول ما يلي "يا إلهي إن هدف خلقي هو عبوديتك بحق. إن العمل المنوط بي في هذا الطريق هو وجودي ضمن المجموعة التي تعرف بك، وإعلان العالم كله باسمك العظيم. وأن آخذ على عاتقي تلك المسئولية الكبيرة. فإذا لم أتشبث بقيمة عمل مقدس هكذا؛ فما معنى حياتي؟! يا إلهي إما أن تفتح لي سبل خدمة الدين والأمة والإنسانية؛ أو تقبض روحي هذه، فلا تتركني هنا عبثا" إن الكاهل ينوء كل يوم بتحمل المسئولية الجدية، فيجب الاجتهاد كثيرًا لحل أي مشكلة، وتقديم العمل الصالح باستمرار، وعدم ترك أي فراغ، وإلا سيدفع الشيطان الكسالى والمتعطلين إلى اتجاهات أخرى. وستطل برأسها رغبات عديدة كالراحة وحب المال والجاه. ويظهر مرض عشق البيوت، والانزواء فيها... فيجب ألا ينسوا، حيث إن الشخص المنزوي على نفسه مع الوقت يتحول إلى شخص كسول؛ فيطفئ الله شعلة النشاط والحيوية وعاطفة الخدمة التي ألقاها داخله. وحينذاك تتأزم الروح، وتضعف بشكل لا مثيل له.

إن أهم سمة في نهج الصحابة هي عدم انتظار أي مقابل مادي أو معنوي من الناس نظير الخدمات المقدمة فالهدف هو مرضاة الله فقط.

روح التفاني

روح التفاني هي أهم عامل في فلسفة الخدمة، وأهم أساس فيها، فضلاً عن أنها

شريان الروح. التكامل بالقيم الأخلاقية، والانفتاح على الحياة الروحية والقلبية هو الحل الأساسي لكل مشكلات الإنسانية الحالية والتي تتضافر مع الأزمات الثقافية والسياسية والاقتصادية المختلفة، ويجب انفتاحها على الحياة الروحية والقلبية. "وهكذا من الممكن حدوث انبعاثة حيوية تحت راية الربانيين الذين لا يفكرون في أنفسهم أبدًا وإن فكروا فإنهم يرون خلاصهم في خلاص الآخرين".

يؤكد الأستاذ فتح الله على أن الإنسانية اليوم بحاجة ماسة إلى من يمزجون حياتهم بروح التفاني، فيقول: "نعم، إننا في حاجة إلى أناس روحانيين يتباكون لذنوب الأمة، وينتظرون غفران ذنوبهم مع غفران ذنوب جميع الإنسانية يقفون عند الأعراف، ويعيشون متمتعين بجناتهم، ولا يستطيعون -حتى إذا دخلوا الجنة- أن يجدوا الوقت للتمتع بملذاتهم الشخصية؛ يحتاجون الصدق والإخلاص أكثر من أي شيء".

إن سعادة وهناء أجيال الغد؛ هي نتاج أرواح وأنفاس فدائيي اليوم. إنه لمن الخيال أن ينتظر من باعوا أنفسهم للراحة والدعة اليوم مستقبلاً منتظمًا ومشرقًا ينبعث من تحت ركام الفتور. إن المستقبل ينمو ويترعرع في رحم الحاضر، وسيصل إلى قوامه واتساقه بالرضاعة من أثداء الحاضر ومثلما نقل وجودنا اليوم آثار الأمس بجوانبه السيئة والجيدة؛ فإن الغد سيكون نسخة اليوم الاجتماعية التي تبتعد عن الفردية، ومتوسعة ومتطورة.

يتمسك الأستاذ فتح الله بشدة بإطار روح التفاني، ويوضح أن حقيقة المؤمنين مرتبطة ارتباطا وثيقا بالروح الأبدية، وأن سبيل الشعور بذلك يرتبط بالإعراض عن المنصب والجاه والإمكانيات الدنيوية والسعادة الفردية بل حتى عن أحاسيس الفيوضات المعنوية. أما ما وعدوا به من التفاني من أجل الإنسانية الموعودة، فيوضحه كما يلي: "إذا استطاعوا تحقيق هذه الصلة والعلاقة؛ فإن عالم الغد سيكون العالم الذي تتوج فيه الرؤوس بالحق، وتحترم فيه الحقيقة، ويعاب فيه على فكرة القوة، ومفهوم المصلحة".

إن الذين يتبنون فكرة الخدمة لدى الأستاذ فتح الله التي تحتضن كل الإنسانية بحب، وتستقي هدفها من عالمية الإسلام؛ يقدمون الخدمة -وقد نذروا أرواحهم لذلك- في

كل مكان في العالم وعلى رأسهم تركيا كمتطوعي تعليم مع العاملين ورجال الأعمال والطلبة والمعلمين والشباب والشيوخ والسيدات والرجال.

تقدم الخدمات في معظم الأماكن بروح التضحية، وذلك في المدارس التي افتتحها رجال الأعمال الذين وهبوا قلوبهم للخدمة. وهناك من يقدمون الخدمات ويشاركون بكل أنواع التضحية في سخونة صحاري أفريقيا التي تزيد درجة حرارتها على خمسين درجة، وفى برودة سيبريا التي تقل درجة حرارتها عن خمسين درجة تحت الصفر، ومنهم من لقي حتفه وهو يحاول إنقاذ طالب سقط في البحيرة وكاد أن يغرق، ومنهم من عاشوا على الخضروات التي زرعوها أمام بيوتهم حتى لا يفسحوا المجال لانقطاع الخدمة رغم أنهم لم يتحصلوا لشهور على رواتبهم التي يتقاضونها بسبب المنحة.

حركة نماذجها من نفسها

حركة نماذجها من نفسها تعني أن نموذج الخدمة الذي قدمته حركة المتطوعين بالاستفادة من فكر وفلسفة الخدمة لدى الأستاذ فتح الله؛ لا يرتبط بأي طريقة أو حزب بل استفاد من الأفكار المتعددة، وتأسى بالصحابة، وأن تخرج كل خدمة نموذجها من نفسها.

إن فلسفة الخدمة عند (الأستاذ فتح الله) إنما هي حركة تأسست على الإرشاد وتهدف إلى رضا الله، متخذة من عهد الصحابة نموذجًا، ومستفيدة من تفسيرات أصحاب العلم والفكر الذين يمثلون حياة الروح وظلوا في المقدمة من الأمس إلى اليوم وهم يسيرون على هدي القرآن والسنة، من أمثال الإمام الغزالي والإمام الرباني وبديع الزمان سعيد النورسي وحسن البنا. إن هذه الخدمة تهتم بظروف العصر عن طريق الاستفادة من أفكار أشخاص عظام سبق الحديث عنهم، وتفسير الدين في إطار مناسب لنظم وأسس القرآن والسنة. ويعد الأستاذ فتح الله صاحب فكر متقدم وعملي، وله كتب مطبوعة يتجاوز عددها الـ ٦٠، بخلاف الآلاف من الآثار الشفهية التي تتمثل في المحادثات والمؤتمرات والأسئلة والأجوبة والوعظ.

يرى الأستاذ فتح الله أن المؤمن يهدف من وراء أي أمر أو خدمة الوصول إلى رضا الله، وإن كل الأهداف الإضافية تستحيل إلى عدة وسائل إزاء هذا الهدف الحقيقي.

إن فكر الخدمة الذي يتضافر مع آرائه وأفكاره، يأخذ -أولاً- النموذج من إنسان الأناضول، وينشيء المؤسسات التعليمية الموائمة لظروف العصر. ومع الوقت انتشر هذا النموذج في شتى أرجاء العالم، وتمت محاكاته في الأماكن الأخرى؛ حتى صار نموذجًا لكل الإنسانية.

إن حركة المتطوعين التي تسترشد بنهج الصحابة تخرج نموذجها من داخلها على كافة المستويات، يدخل في هذا الإطار الرجل والمرأة، والشاب والمسن، ورجل الأعمال والعامل. هذا النموذج موجود في داخل كل المستويات. فمثلاً كما وجد المعلم معلمين غيره أمثال مصعب بن عمير ﷺ قد رحلوا إلى كل مكان بالعالم وأوقفوا أنفسهم على الخدمة في المؤسسات التعليمية فسيجد كذلك رجل الأعمال رجال أعمال آخرين يطربون بالتضحية والكرم، ويعملون على فتح المؤسسات التعليمية أو تعزيز فتحها خدمةً للقيم الإيمانية والإنسانية. على رجل الأعمال المتحمس بفكر التضحية والكرم أن يفتح مؤسسات تعليمية في أماكن متعددة لخدمة الإيمان والقيم الإنسانية، أو يدعم المؤسسات الموجودة بالفعل، كما يوجد العديد من معلمين كمثل مصعب بن عمير تمامًا يتوجهون إلى كل مكان في العالم وينذرون أنفسهم لتقديم الخدمة في المؤسسات التعليمية.

ولذلك تعد هذه الحركة حركة نماذجها من داخلها بسبب حركيتها وأفكارها ومصادرها الخدمية، مع اقتران كل ذلك بفضل الله وكرمه وعنايته ولذلك فإن النماذج تتحرك من الداخل باعتبار أن منابع الخدمة والعمل والفكر تظهر بتجلِّ وعناية وكرم من الله ﷻ.

التعقيب[1]

د. أماني صالح[2]

بداية أود أن أشكر مجلة حراء ومركز الدراسات الحضارية -وعلى رأسه د. نادية مصطفى- على دعوتي للمشاركة في أعمال هذا المؤتمر في موضوع هو من الموضوعات التي أضعها ضمن اهتمامي المعرفي منذ بدأت التعرف على تلك الحركة قبل أشهر قليلة.

إن الطابع التعريفي لورقة الأستاذ الدكتور إبراهيم البيومي غانم حول سيرة الشيخ الجليل فتح الله كولن لم تكن لتستفز لدي بالطبع النزعة النقدية، لكن الجانب التحليلي المعمق الذي أحاط به الدكتور إبراهيم هذه السيرة انطلاقًا من أدبيات "اجتماع المعرفة" أثار لدي العديد من الأفكار.. أو بمعنى أصح التطوير لأفكار عرضت لها الورقة.

وعلى وجه التحديد ثلاثة موضوعات تناولتها الورقة أود بمشاركتكم التعليق عليها.

أولاً: مسألة إنجازات وآثار الحركة الإصلاحية

أحد مزايا الورقة أنها مكتوبة بعقلية ونفسية وقلم المعايش للظاهرة عن قرب وليس فقط القارئ المفارق... ولعل أصدق ما يعكس ذلك إشارته إلى أن معرفة الأستاذ فتح الله كولن تأتي على الترتيب عن طريق تلاميذه والإنجازات التي حققتها حركته ثم كتاباته. إنها ملاحظة يدرك صدقها كل من قدر له الاحتكاك بهذه الحركة.

يقول الدكتور إبراهيم بيومي غانم إن هذا الترتيب يخالف ما عرف عن كبار العلماء المجددين وقادة حركات الإصلاح والذين عرفوا في المقام الأول بكتاباتهم وأعمالهم ثم تلاميذهم.

---

[1] تعقيب مكتوب على بحث د. إبراهيم البيومي غانم.

[2] أستاذ العلوم السياسية المساعد - جامعة مصر الدولية.

واقع الأمر أن هذا الاختلاف مرجعه أحد أمرين: الأول موقعنا نحن من تلك التجارب؛ فحيث إننا نقف على مسافة سنوات من قادة حركات الإصلاح الكبرى في مجتمعاتنا.. فإن ما تلقيناه منها هو الآثار المكتوبة لتلك الحركات التي لم ندرك تلاميذها.. ويختلف موقعنا من الأستاذ كولن الذي شاء لنا القدر أن نزامنه.. فسمعناه ورأينا تلاميذه.

الأمر الثاني أن هناك فرقًا بين المفكرين الإصلاحيين وقادة حركات الإصلاح، كثيرون ممن عاصرناهم هم من مفكري الإصلاح وليسوا قادة حركات إصلاحية وشتان بين المفهومين، فالتيارات الفكرية الإصلاحية تظل في المقام الأول حركات نخبوية قاصرة من حيث تأثيرها على شريحة محدودة من المثقفين. أما الحركات الإصلاحية فهي تنقل الفكر بنفسها -لا تنتظر من يترجمه- إلى القاعدة العريضة من الناس لتغير المجتمع.

يلفت الدكتور إبراهيم النظر إلى تلاميذ الأستاذ كولن باعتبارهم أهم ما أنتجت هذه الحركة... فيصفهم بأن سمتهم الروحي متشابه كأنهم توائم روحية. واقع الأمر أن هذا يثير لديّ كواحدة من كثيرين مهمومين بموضوع الإصلاح مسألة مهمة: هي قيمة الفرد في بناء الجماعة وأولوية الإصلاح الفردي كمدخل للإصلاح والتغيير الجمعي وللتحول الكيفي في المجتمع.

الحديث عن انسحاق الفرد... هو أحد إفرازات الظاهرة الجماهيرية المعاصرة والتي قدمت تجارب عديدة من الحركات الديماجوجية الغوغائية التي يركب فيها القلة غرائز الغضب والشره والهياج الوقتية لدى العامة لإحداث انقلابات ظاهرها ثوري وباطنها انقلابي نخبوي. أما التحولات الحقيقية والنوعية فالفرد فيها هو حجر الأساس.

ثانيًا: الصور النمطية السلبية المتبادلة:

النقطة الثانية التي استدعت التعليق هي قضية مهمة عالجها الدكتور إبراهيم بيومي في ورقته ووضعها في موقعها الصحيح ألا وهي قضية الصور النمطية السلبية المتبادلة بين تركيا والعالم العربي.

واقع الأمر أنني لا أريد أن أبالغ في أمر هذه الصور النمطية كعقبة أمام الانفتاح والتعاون فالصور النمطية هي أحد الملوثات الشائعة في بيئة المعرفة الإنسانية عمومًا؛ فهناك صور نمطية بين الشعوب العربية بعضها وبعض.. وهناك صور نمطية داخل المجتمع الواحد بين تكويناته الطائفية، والاجتماعية والنوعية، ولا تزال هذه الصور النمطية تتشكل، بل نسهم جميعًا في بنائها.

ولكني في نفس الوقت لا أُهوِّن منها، فبناء الصور النمطية ليس عملية اجتماعية تلقائية، بل كثيرًا ما تكون عمليات عمدية تخفي وراءها مصالح فردية أو جماعية، لعل أهمها تأكيد الذات القومية على حساب آخر تحمل عليه كل سمات القصور والعيوب ليبدأ بناء الذات مبرأ من كل مسؤليات الماضي.

في اعتقادي أن عملية بناء أسس شعبية وثقافية جديدة لعلاقات الأخوة التي يتعين أن تقام بين العرب (ومصر على وجه الخصوص) وبين إخوانهم الأتراك لا بد أن تسند إلى مجموعة من الأسس: أهمها:

أولاً: بناء قاعدة من العلاقات التعاونية والمصالح المتبادلة تمثل البنية التحتية لصور وأفكار جديدة.

ثانيًا: تشجيع المراجعات الثقافية الرصينة للتراث الفكري والبحثي المتأثر بالصور النمطية باعتباره هو الأبقى من الصور النمطية الشعبية.

ثالثًا: إن الخطاب الموجه من جانب من يسعون لإعادة بناء العلاقات التركية العربية سواء من العرب أو الأتراك لا بد أن يتسم بالذكاء من خلال البحث عن الجوانب المشرقة للبناء عليها وهي كثيرة؛ منها دور تركيا المشهود والصلب -ولو من موقع أبنائها في سدة الحكم- في الدفاع عن الفكر السني بكل مكوناته الفقهية والكلامية والصوفية، وفي الدفاع عن التيار الوسطي فيه على وجه الخصوص.

أيضًا يقتضي هذا الأخذ بعين الاعتبار ببعض الحساسيات في الخطاب؛ على سبيل المثال قضية العثمانية هي محور إيجابي رائع للخطاب الداخلي في تركيا لأنها تستدعي

الذاكرة الجماعية معاني جيدة من القوة والدور والاندماج بالبيئة والعالم الحقيقي لتركيا • هو العالم العربي الإسلامي.

لكنها لا تصلح -على الأقل حتى الآن- للتخاطب مع المثقفين أو الشارع العربي الذي لا يزال يحمل صورًا سلبية حول علاقة العرب بالترك في ظل الحكم العثماني.

ثالثًا: سيرة الأستاذ فتح الله كولن:

النقطة الثالثة التي أود تناولها في هذا التعقيب تتعلق بسيرة الأستاذ فتح الله كولن وهي محور ورقة الدكتور غانم. لأن الورقة تأملية فقد أثارت لدي العديد من الأفكار أود أن أثيرها:

أولاً إن سيرة الأستاذ كولن تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك قضية محورية في المنظور الإسلامي وهي الصلة الوطيدة بين صلاح الفرد وصلاح الأمة. إن صلاح الأمة يبدأ بصلاح الفرد قائدًا وينتهي بصلاح الأفراد من آحاد الناس.

لا مجال في المنظور الإسلامي لظواهر مثل صناعة البطل أو القائد على حساب جودة معدنه وتكوينه، وتاريخ هذه المنطقة يثبت أن نماذج الكاريزما المصنوعة التي تم تأليهها وهي تخفي ما تخفي من الشر والضعف وفساد الطوية والفعل لم يثمر إلا نكدا لا زلنا ندفع ثمنه في كل المنطقة حتى الآن.

مدخل صلاح الفرد المؤدي لصلاح الجماعة هو درس إسلامي أصيل بدأ بسيرة النبي محمد ﷺ، ويمر بعشرات السير الرائعة إلى سيرة الشيخ كولن التي نتعرف عليها اليوم.

ثانيًا: سيرة الأستاذ كولن تثير قضايا تربوية عديدة في زمن صار فيه الجميع ينعى أجيالنا الصاعدة. من بين تلك القضايا محورية المثل الأعلى في بناء وجدان ونفسية وطموح الأطفال والشباب.

يشير الدكتور غانم إلى أن سيرة الصحابة الأول كانت حية ترزق في المنزل الذي نشأ فيه الأستاذ كولن، وأنها كانت ذلك المثل الأعلى في عملية التنشئة. ولقد أعانني ذلك في فهم كثير من صفات الشخصية فلا عجب أن تكون صفات تكريس الذات

للجهاد الأكبر، واحتقار المال، والنزوع للتضحية، وخوض غمار المستحيل، وكثرة البكاء والتضرع لله جزءًا من هذه الشخصية. فكلها نماذج تجسدت بشكل أو آخر في سير كبار صحابة النبي رضوان الله عليهم.

إن هذه المكونات الشخصية التي تناقض منطق هذا العصر تمامًا تصبح بما تطرحه من صدام وتحدٍّ لجبروته المادي سر قوة هذه الشخصية وتأثيرها الهائل على الناس في تركيا؛ لأنها ببساطة تؤكد لهم أن صرح المنطق المادي النفعي وقانون المصلحة الذي نراه قانونا لا فكاك منه، إنما هو طاغوت أكبر يتداعى، وهما إذا ما أردنا نحن أن نخرج منه ونقيم عالما أكثر إنسانية كما أراد وفعل فتح الله كولن.

قضية تربوية إصلاحية هامة أخرى تفجرها هذه السيرة هي قضية العلاقة بين مصادر التعليم الرسمية وغير الرسمية في بناء الإنسان الصالح.

إنها قضية موقف إنسان هذا العصر أمام سطوة المؤسسة. هي قضية تمثل دون مبالغة موقف ملايين الآباء والأسر في مصر والعالم العربي والإسلامي المحاصرين بطوفان وتداعيات مؤسسات الحداثة... تمامًا مثلما وقفت أسرة الشيخ كولن إبان سطوة التجربة العلمانية قبل سبعين عامًا في حيرة ورفض للمحتوى المشوه الذي تقدمه مؤسسة التعليم الرسمي. ولكن بينما تصدى والد الطفل فتح الله آنذاك لهذه المهمة بنفسه وبذل في سبيل إنقاذ ضمير ابنه الوقت والجهد، يذهب الملايين من أبنائنا ضحية عدم قدرة آبائهم عن القيام بهذه الخطوة الشجاعة من جانب وتركهم ضحية لمناهج التعليم السيئة والمخترقة من جانب ومصادر التوجيه وبث القيم المكملة المشوهة والتي تأتي على ما بقي من قيم، على رأسها الفضائيات والشبكة الدولية. ولعل هذا ما تداركته حركة الأستاذ كولن من خلال جهدها الفائق في بناء المدارس والتعليم والنشاط المكمل في إطار منظور إصلاحي واضح.

ثالثًا: إن محور ورقة الدكتور إبراهيم بيومي غانم هو التجربة الذاتية للشيخ الأستاذ فتح الله كولن وعناصر تكوين النموذج. لقد ركز الصديق د. إبراهيم على العناصر التي كونت تجربة الأستاذ كولن. في رأيي أنه من الأهمية بمكان أيضًا الاهتمام بنموذج التفاعل

والتفعيل وقضية التحدي والاستجابة في تجربة الشيخ. أنا أعني هنا البحث عن كيمياء التفاعل بين العناصر الموضوعية ممثلة في المجتمع والثقافة التركية في اللحظة التاريخية وهذا النموذج للقيادة. هذا يفجر أسئلة ضخمة: لماذا أنبتت ثمرة كولن في التربة التركية وأنتجت ما أنتجته من آثار؟ هل كان يمكن أن يثمرهذا النموذج ما أثمره في مجتمع إسلامي آخر؟ ما الحاجات الضخمة للإنسان والمجتمع التركي التي أشبعها هذا النموذج القيادي فولدت هذا القدر الرائع من الاستجابة؟ إن أهمية هذا السؤال كونه سؤالاً علميًا يسعى للبحث عن ميكانيزمات وقوانين العلاقة بين حركة الفرد والجماعة للمساعدة في الوصول إلى تعميمات، لا بد أن تفيد الإصلاح والإصلاحيين في كل مكان.

رابعًا وأخيرًا: هناك مسألة مهمة أردت أن أشير إليها لأنها تمس فرادة تجربة الأستاذ كولن: إنها خصوصية الخطاب الدعوي للأستاذ فتح الله. لا بد أن هناك دراسات تحليلية كثيرة ومعمقة تناولت هذا الخطاب بحثا عن عناصر قوته وتأثيره الضخمة. كما استمعنا قبل قليل إلى الورقة الثرية للدكتور أركون جابان.

لكني أود هنا أن أشير الى نقطة هامة لمستها بنفسي في محاولات قراءة أولى لخطاب الشيخ. محاولات بغرض المعرفة لا التحليل مما يعطيها طابعًا عفويًا. في اعتقادي: إن أهم ما يميز خطاب كولن الإصلاحي هو مركزية قضية الإيمان فيه على نحو لم أجده في أي خطاب آخر لأي من المصلحين.

الإيمان في خطاب كولن هو قيمة نهائية... وهدف في حد ذاته. هو المكافأة التي يحصل عليها الإنسان وليس الوسيلة المؤدية للمكافأة.

كثيرون من المصلحين اكتنفت دعوتهم للتغيير والإصلاح نغمة ذرائعية ربطت هذا الإيمان بما يمكن أن يترتب عليه من مزايا وعوائد يحصل عليها الفرد في حياته المادية والاجتماعية والسياسية.. بدت كنوع من تزيين العودة للإيمان وإقناع الناس بأنهم لن يخسروا كثيرًا بتغيير مفهومهم للحياة إلى آخر أكثر توافقًا مع الإيمان.

عند فتح الله جولان -رغم كونه المتسامح اللين- الإيمان هو قضية لا تقبل المساومة، إنه الحقيقة الكبرى والإيمان الخالص دون النظر إلى ما بعده.

وإذا كان هذا الخطاب الإيماني شائعا عند المتصوفة فإن هذه هي المرة الأولى التي نجده حاضرا في خطاب الحركات الإصلاحية الاجتماعية.

أعتقد أن هذا المنظور الواضح المطلق هو أهم مصادر القوة في دعوة كولن، إنه يعني لدى من يقبلون هذه الدعوة التسليم الكامل بلا شروط أو مساومات.

في التحليل الأخير.. أقول إن العالم الإسلامي في هذه اللحظة أحوج ما يكون إلى مثل هذه الدعوات.. هي حاجة ليس فقط لإصلاح الفرد، أو للتصالح مع العالم.. بل لإصلاح الخطاب الإسلامي الإحيائي الذي يطغى عليه الآن ما يمكن أن نسميه بالتيارالمادي الحسي الموسوم بالإسلامية للأسف... هو تيار رغم ادعائه التأسي بسيرة رسول الله ﷺ فإنه يزدري نهجه الحليم في التعاطف والرحمة وإعذار الناس... تيار تتجلى نزعته الحسية المادية في التركيزعلى البدن والملمس والرداء والغريزة... هو يجهر بقناعته بدونية الإنسان، واستحلال الإساءة والعنف، وينتهج منهج التعالي والغلظة ومبدأ احتكار الحل والحقيقة، ويعطل بتخريجاته ليس روح القرآن وحده بل نصوصه كذلك، وعلى رأسها تحريم وتعظيم سفك دماء المسلمين.

إن الخطاب الإيماني الإصلاحي كما قدمه كولن يمتزج بالصدق والتطهر والشوق للخلاص وقيم الجمال وحب الإنسان التي تؤكد على الحب والتسامح والإنسانية طريقًا لإصلاح الحياة وقوة للتغيير ليس فقط الفردي بل الجماعي والإنساني.

المناقشات

د. أحمد كروجان (رئيس الجلسة)[1]

حاولنا في هذه الجلسة أن نبدأ بمعرفة من هو الشيخ فتح الله كولن، وذلك من خلال الورقتين المقدمتين من الدكتور أركون جابان والدكتور إبراهيم البيومي غانم. وبعد أن قامت الدكتورة أماني صالح بالتعقيب، يُفتح الباب للمداخلات وللرد على الأسئلة التي قدمها السادة الحضور مكتوبة.

د. حسن مكي (مداخلة شفوية)

خرجت من هذه الجلسة حول تعريف لمشروع "فتح الله كولن" بأنه مشروع روحي يهدف إلى بحث قدرات الأمة وتمكين قيمها، ويستخدم كافة المحركات التربوية ومحرك الخدمة.

ومحور المشروع هو بحث" تركيا الإسلامية العالمية"، وهذا المشروع لبحث "الأمة" يقوم على التسامح الداخلي، وكان هذا موجودًا في حركة الإخوان المسلمين مثل مقولة "نتفق فيما نتعاون عليه، ويعذر بعضنا بعضًا فيما اختلفنا فيه".

ولكن هذا المشروع أيضًا -مشروع "فتح الله كولن"- يقوم على التسامح الخارجي. حركة الإخوان المسلمين لم تمكنها الظروف من التسامح الخارجي، لأنها وُجِهت بالاحتلال في قناة السويس كما وُجهت بالمشروع الإسرائيلي، ولذلك أفقدتها هذه التحديات القدرة على التسامح الداخلي بما أدخلها في مصادمات داخلية وخارجية.

ومشروع "فتح الله كولن" -كمشروع روحي صوفي- عالج الفوارق والمصادمات العرقية والثقافية والسياسية، ولعل نظرة على الحضور هنا تؤكد هذا المنحى، والتي تعكس تنوع الحضور ما بين سواحيلين وأوغنديين وسودانيين وحبشيين ومصريين... وأكاد كإنسان متخصص في الدراسات الأفريقية لا أجد أن حركة إسلامية تعمل بهذه

[1] أستاذ الفقه الإسلامي.

الصورة، عابئة بمسئولية تجاه الحركات الإسلامية الأخرى.

وهنالك أيضًا رسالة أخرى؛ ففتح الله كولن الذي تزوج الدعوة الإسلامية ولم يتزوج، مثله مثل "ابن تيمية" و"سيد قطب" وغيرهم، لا يرى بالضرورة الإجابة الفيزيائية وسط قومه في تركيا، ولكنه ذهب إلى أمريكا ولسان حاله يقول: ﴿فَفَرَرْتُ مِنكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ﴾(الشعراء:٢١).

فكما خرج مشروع "موسى" عليه السلام من قصر "فرعون"، يخرج هذا المشروع بتؤدة وبسلامة من أرض أمريكا، ولقد زرت مسجد "فتح الله كولن" في "أديرنا"، وزرت نافذته التي كان ينام عليها، وزرت غرفته في مركزه في "إسطنبول"، فكتاباته تتجنب الاستفزاز والصدام، حتى أصبح رصيده وسط الخصوم لا يقل كثيرًا عن رصيده وسط أحبابه.

وحينما تبعث الأمة تتشكل السياسة والاقتصاد والفن والعلوم والتقانة والاجتماع، وتصبح الدولة والحكومة نتيجة طبيعية ومنطقية لهذه المقدمات، فيتم التحول السلمي والتغيير المطلوب.

قد يكون هنالك سؤال: ماذا بعد "كولن"؟

أقول بعد "كولن": المؤسسة لأن هذا السؤال قد دار عبر تاريخنا، فقيل: ماذا بعد النبي عليه الصلاة والسلام؟ بعد النبي ﷺ كان الفتح لأن النبي ﷺ قد خرج من هذه الدنيا وحركة الإسلام لم تتجاوز المائتي ألف في مثلث الحجاز، ولكن بعد ثلاثين سنة امتدت إلى شمال إفريقيا وإلى مصر وإلى آسيا...إلخ.

فإذا كان ما بعد "النورسي" جاء "كولن". فما بعد "كولن" إن شاء الله الفتح، وبعد الفتح المدد للإصلاح والتغيير، والمدد للأمة.

وحينما تتجدد الأمة داخليًا وخارجيًا فإنها تكون قادرة على "الولادة الذاتية" وتكون قادرة على إنجاب القيادات والعظماء ومتابعة الترقيات، وشكرًا.

الرد على الأسئلة:

د. أركون جابان (يرد)

هناك أسئلة كثيرة، تستلزم الإجابة عليها عقد ندوة أخرى، ولكني سأجيب عنها باختصار:

لقد استقى الأستاذ فتح الله كولن ومن عاصره من العلماء والمفكرين علومهم من منبع واحد ألا وهو القران والسنة وحياة الصحابة. لذا فإن معظمهم قد تحدث عن نفس الشيء؛ لأن المنبع واحد، وإذا كان هناك من فرق بين الأستاذ فتح الله وغيره من العلماء فإن علماء النفس والسياسة والاجتماع بإمكانهم أن يدرسوه ويحللوه بشكل جيد.

إن تحويل الفكر إلى واقع عملي هو جعل الفكر نموذجًا، ولقد ذكر كثير من الناس أمورًا شبيهة بهذا، لكني أظن أن اختلاف الأستاذ فتح الله عن غيره يكمن في النماذج التي طرحها، والمؤسسات التعليمية المختلفة التي دعا إلى إنشائها، والقنوات التلفزيونية والصحف والمجلات التي شجع على إصدارها، والتي باتت نموذجًا لمثيلاتها بمخاطبتها لجميع شرائح المجتمع ونواحيه المتعددة، علاوة على تحويله الفكر إلى نموذج واقعي. والأستاذ فتح الله يكرر دائمًا أن كل هذه الإنجازات ما هي إلا لطف من الله وحده، وأنها ألطاف ربانية أظهرها الله بيد الإنسان. هذا كله من جماليات الإسلام وتجليات مضاعفة لألطاف ربانية من الله علينا بها.

ذكرت في كلمتي السابقة نظرة الأستاذ فتح الله كولن إلى السياسة، وهنا أجيب عن الأسئلة التي طرحت علينا حول هذا الموضوع.

لقد نأى الأستاذ فتح الله كولن بنفسه عن السياسة من البداية، واهتم بالأنشطة التعليمية، وقدّر كل ما هو جميل، وشجع على كل الأنشطة التي تفيد الوطن والمجتمع وتنسجم مع القيم التي يؤمن بها. ولم ينتم لأي حزب سياسي ولم يشترك في أي أنشطة سياسية، وتعامل بالسوية مع جميع طوائف المجتمع. لا يعني هذا أنه لا يقدر من يخدم القيم الإسلامية والإنسانية، بل إنه شجع كل الخدمات التي تقدم من أجل الإنسانية، ولكنه لم يتبع أي حزب سياسي ولم يشترك في أنشطته. كل الذي أحاول عرضه هنا أن علاقة الشيخ فتح الله كولن بالسياسة هو مجرد نصحه لأحبائه أن يرشح كل منهم

الحزب الذي يطمئن إليه بإراداته الحرة، ثم يعود إلى مواصلة خدماته الدينية، وقيمه التي يؤمن بها.

هناك سؤال آخر يقول: ما نظرة الشيخ للنساء، وما مكانة النساء في الخدمة؟

في عام ٢٠٠٦ أجرت إحدى المجلات الأمريكية حوارًا صحفيًا مع الشيخ، به تفصيل شامل حول هذا الموضوع، فضلاً عن مقالات الشيخ عن النساء.

يمكننا اليوم أن نرى عديدًا من النساء قد اعتنقن أفكار وآراء الشيخ كما هو الحال عند كثير من الرجال. وبإمكاننا أيضًا رؤية النساء اللاتي يعملن مع الرجال عند زيارتنا للمؤسسات التعليمية المنتشرة في جميع أنحاء العالم، والتي تنعدم فيها أي تفرقة بين الرجال والنساء؛ حيث إن النساء يخدمن الإنسانية تقريبًا في كل المجالات بفطرتهن ومن خلال الإطار الذي حدده الإسلام. وأعتقد أن العروج على بعض هذه المؤسسات يكفي للتعرف على هذا الواقع.

الموارد المادية للخدمة هي محل إعجاب من الجميع؛ لدرجة أنهم يعبرون عن إعجابهم بقولهم: "من أين يأتي ماء هذه الطاحونة؟"، ولقد كتبت مقالات عديدة حول هذا الموضوع. تنبثق هذه الموارد من الإيمان بالإنفاق والتصدق، كما تتأتى هذه الموارد أيضًا من الأهمية التي يوليها رجال الخدمة لتربية أجيال تفيد الإنسانية؛ حرصًا منهم على كسب مرضاة الله ﷻ. ومن الصعب على الإنسان الذي لم يتصدق في حياته ولم يفعل خيرا بدون مقابل أن يتفهم هذا الأمر، ولكن المسلمين يفهمون ذلك بسهولة؛ لأن المسلمين عاشوا هذا في عهد الصحابة ومن بعدهم. والأستاذ فتح الله كولن قد فعّل مفهوم التصدق في الإسلام؛ فقد عايشه هو نفسه وعايشه كذلك من حوله، وجعلوه غاية حياتهم.

وكثير من الناس استرشد بقول الله تعالي: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾(المؤمنون:٣-٤)، وأقبلوا على عمل الخير متطوعين، عملوا وكدحوا وكسبوا وأنفقوا ودعموا هذه الأنشطة التعليمية بأموالهم وأنفسهم.

د. إبراهيم البيومي غانم (يرد)

أشكر الأخت العزيزة والزميلة الفاضلة الدكتورة "أماني صالح" على هذه القراءة المتعمقة في البحث البسيط الذي كتبته، وأنا أوافقها في كل الملاحظات التي ذكرتها وأنوي بالفعل أن آخذ بها وأعيد صياغة بعض النقاط التي أشارت إليها وخاصة فيما يتعلق بالتفعيل، وما هي آليات التفعيل التي نقلت الكلام إلى ميدان العمل والتنفيذ.

الحقيقة أنا في مشكلة كبيرة جدًا، وعويصة جدًا!، فالآن الأسئلة وصلت إلى حوالي مائة ورقة، وأحيانًا الورقة فيها سؤال واثنان وثلاثة، ويعرف صديقي العزيز الأستاذ فؤاد السعيد والذي يجلس هنا أننا أنا وهو من الباحثين الميدانيين المخضرمين، ونفرح جدًا بمثل هذه الاستجابات لأن هذا بحث ميداني مجاني!، فهذه الأسئلة -والتي تخبرنا عما يدور في عقول الناس وما الذي يجب أن نهتم به لا ما الذي يجب أن نَكونه نحن لهم- هذه الأسئلة في مجملها تؤكد ما كنت أقوله في البداية من أننا لا زلنا دون الحد الأدنى من معرفة هذه الشخصية وهذه الحركة، هذه الأسئلة الكثيرة تنصب علي جوانب مختلفة من هذا الموضوع، وسوف أقف فقط عند مجموعتين أو ثلاث منها.

المجموعة الأولى: تتحدث عن أساتذة الشيخ "فتح الله كولن" ومدرسته التي ينتمي إليها، ولقد حددها في كتاباته بشكل دقيق جدًا، وفي أحد الكتب بعنوان "ونحن نقيم صرح الروح" وتحديدًا في مقالة أو في فصلة من فصلات هذا الكتاب، اختار وذكر حوالي ٢٠ اسمًا من كبار المفكرين والمصلحين في التاريخ الحديث -أي أواخر القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين- عندما نظرت في هذه الأسماء وجدت أن أغلبها غير معروف، فكنت مضطرًا إلى أن أعود إلي بعض الموسوعات والقواميس والدوائر التي تعرف بالشخصيات على شاكلة موسوعة "who is who" وإلى آخره، حتى أعرفهم لأنهم ليسوا معروفين في أغلبهم، ولكن وجدت أنهم ينتمون تقريبًا إلي كل الأعراق والأقوام التي كانت تحت عباءة الدولة العثمانية، فمنهم من كان من أصل بلغاري، ومنهم الكردي، ومنهم العربي، ومنهم التركي، ومنهم الهندي... عشرون واحدًا، منهم شخصيات ضخمة جدًا في مجال الأدب والفن، فعلى سبيل المثال "نجيب فاضل"،

هذا الشخص مهم جدًا في تاريخ العالم، لكن للأسف نحن لا نعرف عنه شيئًا لأنه غير مترجم إلي العربية حتى الآن، أيضًا "محمد عاكف" الشاعر الضخم الخالد صاحب نشيد الاستقلال التركي، هؤلاء أدباء وفنانون كبار، وهناك علماء مثل شيخ الإسلام "مصطفى صبري" والإمام "سعيد النورسي" وعدد كبير جدًا من هؤلاء الناس، هذه هي سمتهم في الواقع الحديث، كذلك بالنسبة للتصوف في أصوله القديمة طبعًا يعود إلى "ابن الرومي" و"القشيري" و"الحارث المحاسبي" و"الجنيد" فيعود الشيخ "كولن" إلى هؤلاء الأقطاب، ويعود إلي الإمام الغزالي، ويعود إلى"السعدي التفتازاني" في مجالات أخرى، بمعنى آخر هو لم يترك بابًا من أبواب التراث إلا وامتص منه رحيقه وأخذ منه ما يريد.

فيما يتعلق بهذه المدرسة -وبدون تفاصيل- أنا خرجت باستنتاج أولي وبسيط، يحتاج إلى مراجعة من خلال النظر إلي مقارنات أخرى في عالمنا العربي، وهو أن هذا الشيخ "فتح الله كولن" لديه عقل الإمام "محمد عبده"، وروحية "سعيد النورسي"، وحركية وجماهيرية الإمام "حسن البنا"، ووجدان ورهافة حس "سيد قطب"، وهو" فتح الله كولن" بعد هؤلاء جميعًا، هذا الشخص يستحق أن نقف كثيرًا عنده، وعند تكوينه، وعند حركته، وعند النموذج الذي يطرحه.

مجموعة أخرى من الأسئلة تتعلق بالمستقبل، ماذا عن المستقبل وما صلة هذا الكلام الذي نتحدثه، عن شخص وعن حركة، بمستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي؟ هذا سؤال مهم وأنا أقول فيه جملتين فقط: الأولى أننا آن لنا الأوان أن ننفتح على بعضنا البعض في العالم الإسلامي وعلى تجارب الحركات الإسلامية وجهود الإصلاح والتجديد بأريحية وأن نأخذ منها ونترك، ونناقشها ونخضعها للمحاكمات العقلية -بتعبيراته الأثيرة- وإلى النظر والتدقيق المنطقي.

الأمر الثاني: هو أن هذه التعددية والتنوع يجب ألا ننسى أنها كلها ترتبط بمرجعية واحدة، أي وحدة المرجعية وتعدد الحركات والاجتهادات الإصلاحية التي تتنوع بتنوع الأماكن وتنوع التجارب وتنوع التحديات واختلافها من جانب إلي آخر.

نقطة أخرى بخصوص المستقبل، وهي أن "كولن" له تعبير مهم جدًا يقول نحن

نريد أن نبني جيلاً يسميه" ورثة الأرض" وهو تعبير قرآني كما تعلمون جميعًا. يقول الله تعالى ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾(القصص:٥). وللأستاذ "كولن" مقالة رائعة جدًا تحدد من هم "ورثة الأرض"، هذا التعبير له جاذبية سحرية جدًا عندما نستخدمه في الخطاب، بمعنى أن له قوة جذب، وتعبوي بشكل كبير جدًا على أسس عقلانية أيضًا، وليست عاطفية فقط، وهذه إحدى المميزات الكبيرة لخطاب الأستاذ "كولن"، كونه يجمع بين المنطق العقلي والعاطفة الجياشة في صياغة خطابه.

- كيف تعامل مع مصادره المختلفة؟ سأقرأ لكم هذه العبارة من كتابه بعنوان: "ونحن نقيم صرح الروح" حتى نعرف من هو هذا الرجل، يقول: "إن الغرب رجع إلى ذاته ونحن أيضًا سنرجع إلى ماضينا وجذور معانينا، ونقتبس من مثلنا الروحية التي لم يتكدر صفاؤها بتعاقب الزمان، سنأخذ من إبداعات عصورنا البيضاء التي نراها شريحتنا الزمنية الذهبية، ومصدر فخرنا الأبدي في الفكر الفلسفي كما في الحقيقة الصوفية، وفي طبيعة متلقيات الدين المستقرة كما في بعده الأخلاقي، ونزيد بغزل النقوش علي أردية مرفلة تسربل المستقبل في هذه النقوش "-انتبه-" في هذه النقوش يتحاور مولانا "جلال الدين الرومي" مع "السعدي التفتازاني" -الذين يعرفون هذه الأسماء سيدركونها- "ويجد "يونس أمره" مع "مخدوم قولي"، ويضم "فاضولي" إلى صدره "عاكف" -يعنى محمد عاكف الشاعر الكبير- ويقف الأمير "أولوغ" تحيةً إلى "أبى حنيفة النعمان"، ويجلس "الخواجه الدهّاني" قبالة الإمام الغزالي، ويلقي "ابن عربي" وردة على "ابن سينا"، ويفيض "الإمام الرباني السرهندي" ببشرى "بديع الزمان سعيد النورسي"، يتوحد عماليق الفكر لهذا الماضي المارد العظيم بقاماتهم العملاقة فيهمسون في آذاننا طلاسم الخلاص... مفاتيح الخلاص والانبعاث الجديد".

الجلسة الثانية:

"الخدمة" من أجل التغير: البرامج والآليات

الدين في تركيا، والتغيرات الاجتماعية، وفتح الله كولن[1]

علي بولاج[2]

سأحاول في هذا البيان الذي أقدمه لحضراتكم أن أقف على الدور الذي اضطلع به الدين في الآونة الأخيرة.

لم يؤثر الدين في السياسة فحسب، بل امتد تأثيره إلى العلاقات الاجتماعية والسياسات العامة. ولا ريب أن الدين الذي يتناوله موضوعنا هنا هو الدين الإسلامي.

في هذا الإطار حازت حركة فتح الله كولن أهمية كبرى؛ باعتبارها مؤشرًا "مهمًا" للتغير الاجتماعي الأساسي الذي نحاول اقتفاء أثره. اتسمت الحركة بالمحلية لكونها نشأت وتمركزت في البداية في أرضروم، ولما ارتحل الأستاذ فتح الله كولن إلى إزمير وإسطنبول اتسمت بالقومية، ثم اتسعت رقعتها بعد ذلك منذ بداية التسعينيات، واصطبغت بالصبغة العالمية، وهذه الأمور جميعها تدل دلالة واضحة على التغير السياسي والاجتماعي الذي حل بتركيا في تلك الفترة.

مما لا شك فيه أن أنماطًا مختلفة من المفاهيم تتبادر إلى أذهاننا عند إطلاق لفظ الدين، وعلى رأسها المصادر المرجعية الأساسية في الدين الإسلامي، وأعني بها

---

[1] نص مترجم من التركية.

[2] كاتب صحفي ومفكر إسلامي.

القرآن الكريم ومصادر الحديث، وأصول الفقه، وجميع الاجتهادات، ثم التراث الفني والمعرفي والعلمي والفكري الذي تشكل عبر التاريخ.

وإنني في هذا البيان سأتطرق بشكل محدود إلى التراث التاريخي والمرجعيات المشار إليها هنا. فالأصل هو الدور المؤثِّر الذي لعبه الدين في التغيرات الاجتماعية والتطورات السياسية التي أشغلتنا.

ومن المعروف حقيقة أن الجمهورية التركية الحديثة قد تأسست في بداية القرن العشرين، ورفضت الميراث التاريخي للعثمانيين، وعملت على تضييق حيز النطاق الديني، وألغت مشيخة الإسلام التي كانت تضطلع بدور مهم في النظام الإداري منذ عهد السلطان الفاتح، وأنشأت بدلا منها رئاسة الشئون الدينية؛ حتى تُحكم قبضتها على الحياة الدينية المدنية.

كانت إدارة الحزب الواحد التي استمرت ٢٧ سنة (١٩٢٣-١٩٥٠م) تمثل وقتًا عصيبًا بالنسبة للحياة الدينية. ولكن بانضمام تركيا إلى حلف شمال الأطلنطي سنة ١٩٥٠م انتقلت إلى الحياة الديمقراطية الحزبية، وفي هذا النطاق وصل الحزب الديمقراطي إلى السلطة، فأثرت هذه الأمور تأثيرًا عميقًا في العلاقة بين الدين والدولة. لقد طالب حلف شمال الأطلنطي تركيا بالقيام بأمرين اثنين عند انضمامها له، أولهما: القضاء على إدارة الحزب الواحد، والانتقال إلى الحياة الحزبية التعددية. وثانيهما: هو رفع الضغوط عن التعليم الديني، فأخذ الأذان الذي ظل يرفع ١٥ سنة تقريبا باللغة التركية يرفع باللغة العربية لأول مرة، وفُتحت مدارس الأئمة والخطباء، ويعد هذا من العلامات المميزة في هذا التغير الجذري.

قام الجيش التركي بانقلاب عسكري في تركيا سنة ١٩٦٠م، فعارض الديمقراطية، كما رفض كذلك أن يلعب الدين دوره في الحياة الاجتماعية. وقد كلف هذا الانقلاب بعض الشخصيات المهمة حياتها مثل رئيس الوزراء ووزير المالية ووزير الخارجية.

ومع ذلك استفاد الشعب من دور الدين في السياسة، وفضّل تبليغ طلباته الاجتماعية والسياسية إلى الحكومة بنفسه، ومن ثمّ قام بحملة ديمقراطية في الانتخابات التي

أجريت سنة ١٩٦٥م، ثم تكرر ما يحاكي هذه الأفكار في الانتخابات الحاسمة التي أجريت فيما بعد.

لم يكن الدين ظاهرة ذات تأثير كبير في المجال السياسي فحسب، بل امتد تأثيره إلى الحياة الاجتماعية والثقافية. وإلى جانب أحزاب الفكر القومي التي تستند مباشرة إلى المقاصد والمثل الإسلامية (من النظام القومي حتى حزب السعادة) استمرت علاقة الأحزاب اليمينية بالدين، ووافق حزب العدالة على الإصلاحات الجذرية في تركيا منذ سنة ٢٠٠٢م، واعتمد على رؤية وطنية تجمع بين الأحزاب اليمينية وأحزاب الفكر القومي.

اضطلع الدين في علاقته بالسياسة في تركيا بدور مهم في طرح السؤالين التاليين من جديد، وحاول البحث عن جواب لهما، أولهما: خريطة الطريق التي يجب اتباعها عند إعادة صياغة مفهومي (الشعب والمجتمع) اللذين ظهرا نتيجة للأوضاع العالمية في الربع الأول من القرن العشرين. ثانيهما هو معرفة الدور الذي سيلعبه الدين في التنمية الاقتصادية والاجتماعية في تركيا.

وقد أصبحت الحاجة ملحة للإجابة على هذين السؤالين بعد انتهاء الحرب الباردة، والعولمة، والتكامل الإقليمي، والشعور بوطأة ما وراء الحداثة. لكن لم تؤثر العوامل الداخلية وحدها في دور الدين، بل إن التغيرات التي طرأت على العالم الخارجي لعبت دورًا كبيرًا في هذا أيضا.

ومن الضرورة بمكان أن نلقي نظرة على هذه العوامل باختصار ولاحظنا ما يلي في بدايات القرن الواحد والعشرين: لقد أحدث مفهوم (الشعب والمجتمع) هزة عنيفة في الحداثة والتنوير، وبدأت الثقافة السياسية الجديدة تحتل مكانا مهما بدلا من الثقافة السياسية التي تشكلت في غضون المائتي سنة الأخيرة. ولا بد هنا أن نعترف أن الحداثة قد أحدثت هزة عنيفة أدت إلى أن يخسر الفرد كثيرًا بسببها.

فثمة وعود ثلاثة قدمتها الحداثة للإنسان. كان من المنتظر أن يتحرر الإنسان ويعيش في أمان ورفاهية في ظل هذه الحداثة؛ بمعنى أن الحرية والرفاهية والأمان هي

الوعود التي لا بد منها مع الحداثة، والتي ستتحقق في ظل فكرة الشعب والمجتمع، إلا أنه قد ظهر بمرور الوقت أن الفرد لم يتحرر، بل تصاغر وتضاءل كحبة الرمل، وأخذ يشاهد الدول التي تنادي بالقضاء على الإرهاب تعيد تنظيم الشعوب من جديد بحجة توفير قدر أكبر من الأمان. إن حرية الفرد مقيدة بقوة الدولة في كل مكان و يحل الأمان فيه محل الحرية.

من هذه الوعود الرفاهية، وقد أصبحت من نصيب جزء معين من العالم، يستغل الآن ١٧٪ من سكان العالم ٨٠٪ من الموارد العالمية، فإذا ما استمرت هذه النزعة إلى التطور في الأيام المقبلة، ودامت كذلك خطط الحداثة والتنمية التي فرضتها الدول الغربية على المجتمعات غير الغربية فإن ١٠٪ من سكان العالم سيعيشون في رفاهية، و٩٠٪ منهم سيسبحون في مستنقعات الفقر والحرمان.

أما الوعد الثاني فهو الأمن، وقد بات الأمن في خطر داهم أكثر من ذي قبل، فالنزاع المستمر على مصادر الطاقة وخطوط نقلها، وإحكام السيطرة على المناطق الاستراتيجية، والاستعمارات العسكرية الدائمة التابعة لها قد زادت من حدة الصراعات العالمية، وعملت على انتشارها وتعمقها. إن زيادة الحوادث الإرهابية، والحروب، واستخدام أسلحة الدمار الشامل فيها، وقصف المدن، واستهداف المدنيين كما شاهدنا في فلسطين والعراق وأفغانستان... كل هذا أصبح يهدد أمن الفرد بشكل قوي؛ حيث تسببت الحرب في قتل المئات من الناس، ولجوء وتشريد الملايين غيرهم.

أما الوعد المهم الثالث فهو شخصية الفرد التي تمزقت وانفصمت، وتوزعت بين المؤسسات. إننا جميعًا نضطلع بأدوار مختلفة طوال الأربعة والعشرين ساعة من اليوم تطلبها منا بعض الجهات مثل: القانون، والاقتصاد، والتعليم، والراحة، وثقافة العطلة، وينبغي لنا أن نرد ردًا مناسبًا على كل طلب. ونتيجة هذا ظهرت فداحة الغش والتدليس، وظهرت في العالم الأديان المزيفة، والعقائد المدلسة، والخرافات، والأبراج، والمعلمون الروحيون في الهندوسية، ووسطاء تحضير الأرواح، ومدعو النبوة والمهدية، والعلمانية. وقد بدأت العلمانية في جرّ الإنسان جرًا إلى عدمية عميقة. وزادت حدة الصراع الديني

والعنصري نتيجة تعرض المجتمع والشعب إلى هزة عنيفة، وبات تعايش الناس معا من قبيل المستحيل، إلا أنه ظهرت بعض العوامل القوية التي تفرض على الناس مثل هذا التعايش.

فنشأت المحلية والاندماج الإقليمي والعولمة نتيجة لهذا الصراع. وظهرت في تلك الفترة أيضًا -إلى جانب الدول صاحبة القرار- دول لا حيلة لها. وإذا ما نظرنا إلى جميع بلدان العالم الإسلامي الآن سنجد أن المسلمين أصبحوا في موقف سلبي، فعليهم قبول ما تفرضه عليهم العولمة شاءوا أم أبوا، والغريب في الأمر أنهم لم يستفيدوا بقدر الكفاية من مميزات وإمكانيات العولمة.

ومن وجهة نظرى فإنني أرى أن حركة الأستاذ فتح الله كولن قد أسهمت في الاتجاه إلى العولمة، نظرًا لاستفادتها من إمكانيات ومميزات العولمة في تركيا، وفتحها للمدارس، وسعيها إلى إقامة جسور من الحوار. لم تؤثر تركيا في أي مجال في ظل العولمة سوى في هذين المجالين اللذين أشرنا إليهما.

فقد ضعفت الحقوق والآليات الواقية بين الفرد والدولة، وتلاشت الاختلافات، وضعفت إمكانيات استخدام الفرد لحقوقه المدنية، عند ذلك ظهر مفهوم الجماعة.

أما السمة الرئيسية الأخرى واللافتة للنظر في حركة فتح الله كولن فهي: اعتماد الحركة وسط المدينة الحديثة على ما ورثته من أعراف وتقاليد، وقيامها بإنشاء جماعة مدنية مع الاستفادة من إمكانيات الدين، كما أنها أسهمت في ترسيخ المدنية وتوطيد الديمقراطية في تركيا، وزيادة الدخل القومي عن طريق الحض على زيادة الإنتاج الاقتصادي.

هناك عالمان من خلالهما قمت بتعيين النقطة التي سأنطلق منها عند محاولة شرح ماهية حركة فتح الله كولن، أولهما: ابن خلدون، والثاني:هو العالم الاجتماعي الألماني فرديناند تونيس الذي ظهر في القرن التاسع عشر.

يرى ابن خلدون أن تحول البشرية من البداوة إلى الحضر، ومفهوم العصبية الذي اضطلع بدور كبير في هذا التحول البشري ليعدان بمثابة مفاتيح للتعرف على ماهية

حركة كولن. ومما يجدر ذكره في هذا المقام أنه عند انتخاب رونالد ريجين رئيسًا لأمريكا قال: إنه لا بد من الرجوع لابن خلدون حتى ندرك قوة الصراع البشري بين دول العالم الثالث.

استخدم ابن خلدون مفهوم العصبية للبدو والحضر معًا، فلما قابل البدو والحضر ببعضهما ذكر أن مفهوم العصبية يعد مصدرًا قويًا للطاقة التي تحرك الحياة البشرية، وسببًا للتساند والتعاضد. وإن هناك جمعًا غفيرًا من الناس وسط المدينة لا يدخلون في هذا النظام الاجتماعي والاقتصادي ويلجأون إلى هذه العصبية، ولو جاز لنا التعبير فيمكن أن نقول: لقد كان على بدويِّ المدينة الحديثة قبول أحد ثلاثة أمور:

١- أن يفضلوا الاجتماع على أنهم أبناء بلد واحد، فتنتظم بذلك كثير من البلدان على أساس عنصري، وهذا ليس بالأمر الصحيح؛ لأنه يؤدي إلى مزيد من النزاعات والصراعات العنصرية. وقد تجرعت تركيا الكثير من الآلام جرَّاء هذا.

٢- وهناك من لم ينتظموا في هذا أو ذاك، ولم يحركوا ساكنا، فوقعوا تحت وطأة الاقتصاد غير المشروع، وتشبع هؤلاء الأفراد بالتدريج بالغضب والحقد للمركز الرئيس في المجتمع.

٣- أن تنتظم الجماعة، وتستفيد من إمكانيات الدين والأعراف، وتشترك في النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، ولا تلجأ إلى أسلوب الصراع.

إن المجتمع الحديث حسب نظرية تونيس سيتحول من مجتمعات إلى مجتمع؛ بمعنى أنه ستتلاشى الجماعات التي تعتمد على الدم والقرابة خلال زمن قصير، ويحل محلها نظام المجتمعات. ولذلك فإنه كلما نمت الحداثة؛ كلما ظهر المجتمع الصناعي، وسادت الديمقراطية، واشتغل الأفراد بأعمال معينة وتخصصوا فيها. واكتملت الثورة الصناعية فستلغى الجماعات، وسيحل المجتمع بدلاً منها. لكننا نجد أن مسيرة التطور في النقطة التي وصلنا إليها لم تجر هكذا، فقد تأسس المجتمع، ووصل إلى حالة معينة من التشبع، وأخذ الآن ينتظم من جديد على شكل جماعات تحاكي أنصاف قباب تجثو تحت قبة كبيرة. وإذا كان لا بد من التعبير بإيجاز فلنقل: إن تونيس كان يقول:

سيتحول المجتمع من جماعات إلى مجتمع، وقد حدث هذا بالفعل، ولكن أعقب هذه المرحلة التحول من مجتمع إلى جماعات. وقد شهدنا وقوع هذه المرحلة في تركيا خاصة في القرن الحادي والعشرين، ولا بد هنا أن نوضح أن هذا الوضع المشار إليه ليس خاصًا بتركيا فقط، بل يمكننا أن نشاهد إشارات لمثل هذه التطور في جميع بلدان العالم الإسلامي.

الجماعات في تركيا:

١- جماعات سياسية: أهم ما تمتاز به أن لها سياسة ومذهب ورسالة.

٢- جماعات ترتكز على النشاط الاقتصادي: أهم ما تتسم به هي أنها منظمة، وسلمية، وتتصرف بمنطقية.

٣- جماعات تتمحور حول القائد، وقد بنيت ثقافتها على فكر المنقذ. لنقل مثلاً: إذا ظن قائد جماعة أنه المهدي المنتظر، فلا بد حينذاك ألا يزيد عدد أفراد الجماعة عن ثلاثمائة فرد؛ لأنه يتبين من خلال الحديث الشريف الذي يعتمد عليه هذا القائد -(ليس من المهم أن يكون هذا الحديث صحيحًا أو موضوعًا)- أن عدد أفراد جيش المهدي ثلاثمائة شخص. وهم هنا يستندون إلى أفكار أسطورية.

٤- هناك نموذج آخر للجماعات في تركيا، وهو الطائفة التي يمكن أن نطلق عليها (جماعة ذات نطاق محدد). أهم ما تمتاز به تلك الطائفة أنها منطوية على ذاتها، وليس لها رأي أو فكر، لا تهتم بالحداثة ولا بغيرها في حياتها اليومية، لا تتدخل في السياسة كلية، ولا تعبأ بما يقال أو يكتب عنها.

٥- أما النموذج الأخير للجماعات فيمكن أن نعتبره نموذج جماعة الأستاذ فتح الله كولن. وهي جماعة تعتمد في مرجعيتها على الفكر والقائد معًا. أهم ما تتسم به هذه الجماعة أنها اجتماعية، قومية، منظمة، لديها استعداد للانفتاح على العالم. ليست طريقة صوفية، فغالبًا ما يتم الخلط بين الجماعة والطريقة، وقائد الجماعة كذلك ليس بشيخ.

إن النمط التنظيمي للجماعات نمط تاريخي، لنقل مثلاً: إن ما قام به الأستاذ فتح الله كولن من تشكيل جماعة فتيّة تضم بين جوانحها عددًا كبيرًا من التجار

والصناع وأرباب الحرف لهو أعظم ميراث ورثه من التاريخ. تستمد الجماعة إطارها الشرعي من أصول الفقه المستقاة من الإسلام السني، والتي يقرها علماء الإسلام. وتُرغبّ التناغم والتوافق مع المدينة، والاشتراك في الحياة الحديثة، وتسعى إلى أن تتبوأ مكانتها بين الناس وتؤثر فيهم. كما أن لديها استعدادا كاملا في الانسجام مع العولمة، ولذلك ظهرت قاعدتان بشريتان:

إحداهما: الطبقة المتوسطة التي ترتقي بالتدريج، وتتضمن التجار والصناع وأرباب الحرف المتدينين في الأناضول، وثانيهما: طوائف نالت قدرا معينا من التعليم.

ومع أن الجماعة لم تنسجم بشكل كامل مع روح العصر الحديث إلا أنها قدمت نموذجًا للتطور الذي لا يشوبه صراع. وقد كانت الهجرة الكبيرة من القرى والأرياف إلى المدن الكبيرة من أهم العوامل الاجتماعية التي قدمت الجماعة على مسرح التاريخ.

وقعت ثلاث موجات كبيرة للهجرة في تركيا فى أعوام ١٩٥٠ و ١٩٧٠ و١٩٩٤م، فأظهر الملايين من الناس فعالية ديموغرافية، وارتحلوا من بلادهم إلى المدن الكبرى، فتشكلت هناك الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية مرة أخرى، وظهر نموذج لتنظيم جديد.

وهاهي الجماعة تظهر وسط المدينة في ثوب جديد، وتستقي من الدين والتاريخ، ولا تكرر الأخطاء التاريخية مرة أخرى.

إنني أقول أخيرا إن الجماعة ليست تنظيما تسلسليا كما يظن المثقفون الماديون، بل على العكس، فعلى الرغم من أنها لا تعتبر مجتمعًا مدنيًا بالمعنى الكامل، إلا أنها تتمتع بالحرية والاستقلالية والإرادة الحرة، علاوة على أنه لا علاقة لها بالحكومة. هذا هو مفهومها في الواقع، والسمات الرئيسية التي تحض على الانضمام إليها.

أما الأستاذ فتح الله كولن فإذا ما نظرنا إلى شخصيته سنجد أنه يتمتع بشخصية العالم المثقف، لم يطلع على العلوم الإسلامية من حديث وتفسير وفقه وتصوف فحسب، بل أفاد أيضًا من العلوم الحديثة، فتعرف عن كثب بالعالم المعاصر أيضًا. إنه كما يقول بديع الزمان سعيد النورسي: قد جمع بين الحسنيين، وهذه هي الصورة

القيادية التي نحن في أمس الحاجة إليها؛ لأن علماءنا التقليدين ينقلون، دون دراية بالعالم المعاصر. أما مثقفونا فهم أميون، لا يعرفون شيئا عن العلوم والثقافة الإسلامية، فإذا كنتم لا تعرفون العربية أو الفارسية أو العثمانية فلا قبل لكم حينذاك أن تتعرفوا على العلوم الإسلامية والتاريخ الإسلامي. لنقل مثلاً: إنكم لا تعرفون اللغة الفارسية فهذا يعني أنكم لن تستطيعوا أن تتحدثوا عن السلجوقيين؛ لأن جميع الآداب كتبت باللغة الفارسية. إن أجواءنا الأكاديمية، ورجال العلم عندنا، ومثقفينا أميون فيما يتعلق بالإسلام والعلوم الإسلامية والتاريخ الإسلامي. لكن الأستاذ فتح الله بما يتمتع به من شخصية العالم المؤمن يختلف عن هؤلاء كلية، لا ريب أن هناك الكثير من أمثال هؤلاء في أنحاء العالم الإسلامي، لكن الأستاذ فتح الله لديه القدرة على استيعاب العالمين (الدنيا والآخرة)، وإدراك الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا الأمر في غاية الأهمية.

أما النقطة الأخرى التي لا بد من الوقوف عندها فهي أننا عند مقارنتنا جماعة فتح الله بالجماعات الأخرى سنجد أن هناك خلافا بيِّنا فيما بينها، تتلخص هذه الاختلافات -حسب رأيي- في نقاط ثلاث:

١- شدة اتباع الأستاذ فتح الله كولن للقرآن والسنة، وهذا أمر مهم جدًا، فهو يُعمل فكره ويشحذ قريحته وفقا للأسس والأصول الإسلامية، كما أن اللغة التي يستخدمها لغة راقية، ليست علمانية كالتي يستخدمها بعض أساتذة كلية الإلهيات على أنها لغة راقية، ويتبعون المنهج الأكاديمي عند تلقيهم العلم، وتنميتهم لأفكارهم. إن لغة الأستاذ فتح الله هي لغة الدين؛ لغة الإسلام، والأصول التي يرجع إليها ويستخدمها هي أصول الإسلام المشهورة المستخدمة في التاريخ الإسلامي، يعني الأصول التي يستند إليها الإمام السرخسي والإمام الشاطبي، أي القرآن والسنة.

٢- تتبع الحركة النموذج التطوري الملائم للعادات والتقاليد، فتوفق بين أنشطة التطور في المجتمع والتجربة التاريخية، وتقوي هذا الأمر وتفعِّله، فهي ترى أن مواصلة التطور مع ارتباطه بالعادات والتقاليد أمر صحي ومثمر. وهكذا نرى أن حركة فتح الله كولن ليست حركة إصلاحية أو عصرية، بل على العكس فإنها تُعد منذ القرن التاسع

عشر حتى الآن حركة إحيائية كما هو مشاهد في كل العالم الإسلامي.

يخطئ من يعتقد أن الأستاذ فتح الله قام بإصلاحات في الدين. إنه يؤمن بالمبادئ والأصول الثابتة في أصل الإسلام، وبالأحكام والأفكار الأبدية العالمية، ومن ثم نراه يعارض القراءة التاريخية للقرآن الكريم والهرمينوطيقا، حتى إنه لم يعتبر بكلام رجل مثل فضل الرحمن رجل الفكر والعلم، الباكستاني الأصل؛ بسبب خوفه من فتح أبواب للتاريخانية والهرمينوطيقا.

ويمكن أن أدعي أن الأستاذ فتح الله كولن بسبب شخصيته ومنهجه العام سار على منوال السواد الأعظم من العلماء، فأخرج بذلك الحركة عن كونها حركة دينية، وأصبح عاملا مهما أكسب الحركة مشروعيتها وعمل على توسيع نطاقها.



نظرة عامة على الحركات الإسلامية في تركيا وتجربة كولن[1]

محمد أنس أَرْكَنه[2]

علاقة الدين بالحداثة

للأسف لا يوجد لدينا أسلوب أو إطار مفهومي يحظى بقبول مشترك من الأمة لتحليل الحركات في العالم الإسلامي. أما تحليل ومفهوم الحركات الغربية الاجتماعية فإنه لا يفيدنا في مواضع كثيرة. نعم إن تحديد علاقة أي حركة بالكتاب والسنة والموروث الإسلامي الطويل يسهل عملنا بدرجة ما. لكن قناعتي الشخصية هي ضرورة أن نحلل الحركات في فترة التحديث ليس فقط بالمصادر الإسلامية بل من زاوية مستوى العلاقة التي أرستها مع الحضارة المعاصرة والتطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ومن أجل هذا وذاك أقول إنني أعتقد بوجود علاقة وثيقة بين أساليب التنظيم الدينية- الإسلامية في أيامنا وبين مسيرة الحداثة. وبعبارة أخرى إن مسيرة الحداثة كان لها أثرها في أساليب نظرة المسلمين للدين ومعيشتهم وتنظيماتهم بدرجة واضحة. ولهذا فإنني أقول إننا بحاجة إلى مفاهيم وأساليب مشتركة ومقبولة تحلل الحركات بهدف القدرة على قياس محتوى هذا التغير والتحول ودرجة تأثيره.

وبسبب تأثيرها التحويلي فُهمت الحداثة في العالم الإسلامي، منذ الإسلاميين الأوائل وحتى الآن، على أنها تهديد للإسلام. وعندما اعتبرت المجتمعات الإسلامية أن الحداثة تهدد كيانها الديني والاجتماعي، وعندما أدركت تفوق الغرب في كل مجال، أحست أنها بحاجة للرد على ذلك التحدي الذي طرحته الحداثة.

---

[1] نص مترجم من التركية.

[2] كاتب صحفي وباحث.

لقد أبدى بعضهم أقصى درجات الرغبة في اللحاق بركب الحداثة. وعلى الرغم من محاولة بعضهم البحث عن الحل في الموروث الإسلامي والتجربة الإسلامية، فقد حاولوا إنتاجه في قوالب حديثة. أما البعض الآخر فقد عزلوا أنفسهم عن كل ما يحدث في العالم الخارجي وولوا وجههم شطر العالم الداخلي للموروث. وهؤلاء لم يعيروا أي اهتمام لما يحدث في الخارج ولا لأي تهديد من الحداثة للمجتمعات الإسلامية من أي زاوية. والبعض الآخر دعوا مثل الإمام مالك الذي عاش في القرن الأول الهجري للبقاء في إطار (أن الإسلام هو تلك الأشياء التي من الإسلام يوم أن نزلت آيةُ) ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾(المائدة:٣). كمراقب (أو باحث) اجتماعي يمكنني القول إن الحداثة أحدثت تأثيرًا تحويليًا بدرجة ما وبطريقة غير مباشرة ومباشرة على طرق نظر المسلمين وتفسيرهم للموروث. كما أنني أرى أن هذا التأثير أكثر وضوحًا عند الحركات التي ترى الإسلام كأيديولوجية سياسية مطلقة.

لكننا لا نستطيع القول إن نتائج ذلك سلبية كلها. لأن هذا الموقف أدى إلى إكساب الواقع الديني قوة وفاعلية بدرجة لم تُر من قبل في التاريخ بنفس المستوى، وربما أكثر قوة في الظروف المعاصرة. وعلى الرغم من أن الكيانات الدينية والاجتماعية ظلت مهددة ومدفوعة إلى مكانة مهمشة داخل التحديث؛ فإن الجموع المتدينة لم تتأخر في اكتشاف وسائل كيان وطرق تنظيم جديدة تستطيع حماية ذاتها الدينية داخل الحداثة. نعم، في الحقيقة لقد اكتسب "الدين" و"التدين" في هذه الفترة نشاطًا وسرعة سياسية واجتماعية وثقافية بدرجة لم تُر من قبل أو نَدُر أن تُرى في التاريخ.

الخلفية التاريخية

مع أن التجربة الإسلامية في تركيا صاحبة ماض طويل وجذور تاريخية عميقة؛ فإن ظهور الحركات الإسلامية المعاصرة مرتبط بتاريخ التحديث التركي عن قرب. إن التحول من العثمانية إلى الجمهورية قد تحقق بصعوبة إلى درجة ما من زاوية التجربة الدينية. وتُحُول من مجتمع يحظى فيه الدين بمكانة مهمة في المشروعية السياسية والاجتماعية إلى مجتمع يعتبر الدين والقيم الدينية المصدر الوحيد لكثير من السلبيات

والتخلفات. هذا التحول رآه المتدينون كفقد للذاكرة وجرح ثقافي بكل معنى الكلمة. لقد تأسس النظام الجديد على فلسفة "رفض الموروث" تمامًا في مجالي التاريخ والدين. وتمسكت النخبة السياسية التركية، إن لم يكن في البداية ففيما بعد، بنموذج اجتماعي حاسم وكمالي ووضعي. وكانت مرتبطة بنموذج مرجعهم الفكري والسياسي والفلسفي الفرنسي للجاكوبين (اليعاقبة) (Jakoben). وهذه الرؤية لم تكن تقبل أي ظهور اجتماعي للدين. من المؤكد أنها لم تكن في الظاهر لادينية. لكن رؤيتها للدين لم تكن هي نفس (رؤيتها) للموروث الإسلامي الذي شكل رؤية الشعب للدنيا ووجهات نظرهم السياسية والاجتماعية والثقافية على مر القرون. لقد كانت رؤية دينية وضعية تبعد الدين عن الحياة الاجتماعية والسياسية تمامًا وتحبسه في المساجد والضمائر أينما كان. وبسبب هذه الرؤى فإن النخب الكمالية اعتبرت أن كل كيان إسلامي مستقل عن الدولة تهديد لهم ولأيديولوجية الدولة. ولهذا السبب اعتُبرت الحركات الإسلامية التي وجدت في تركيا، وإن ظهرت في الحقيقة في ملابسات تاريخية وسياسية مختلفة؛ ممثلة للمعارضة المدنية والاجتماعية لسنوات طويلة. في هذه الفترة وحتى وقت قريب قدمت الحركات الإسلامية نموذجًا لتنظيم سري بدرجة ما في أرضية اجتماعية. وأبدعت نسيجًا إسلاميًا لينًا يعطي أولوية للتبليغ والدعوة ويجتهد لتوجيه رسالة للإدارة الموجودة من خلال نموذج لمجتمع مؤمن وأخلاقي وفاضل. من ناحية أخرى حاولت إكمال التعليم الديني المقدم بشكل ضعيف وغير كاف في مؤسسات الدولة الرسمية بأسلوب ومنهج يمكن اعتباره خاص وسري إلى حد ما وموضوعي. في فترة إدارة الحزب الواحد تحولت الدولة إلى جهاز اجتماعي مناهض للديمقراطية حيث يُمنع حتى قول كلمة "الله" صراحة وتُستفز مشاعر المسلمين تمامًا وتُجفف قنوات التعبير الإسلامية. في هذه الظروف السياسة والاجتماعية الصعبة حاولت الحركة الإسلامية استلهام مؤسساتها ومفاهيمها من جديد من القرآن والموروث الإسلامي. إن قصة التوتر بين القديم والجديد في تركيا طويلة. أظن أن الجميع يعرف هذه القصة بقدر ما.

تجربة الحزب الديمقراطي عام ١٩٥٠ والتحول إلى حياة تعدد الأحزاب الديمقراطية

كانت منبأة بتحول جديد في علاقات الدين بالدولة وبنفس القدر في التجربة الإسلامية في تركيا. وعلى الرغم من حدوث انقلاب عسكري كل عشر سنوات بعد ذلك؛ إلا أن التجربة الدينية نمت وتقدمت باستمرار في أرضية اجتماعية. وكلما ترسخت البنية الديمقراطية زاد الاتجاه إلى الإسلام. وبينما كانت ثانويات الأئمة الخطباء تُؤسس في كل مدينة انتشرت فصول القرآن حتى أقصى أركان الأناضول. لكن الوصول إلى هذا المستوى لم يحدث بسهولة. طوال الأربعينيات من القرن العشرين تعلم الناس القرآن وعلموه حتى في الإسطبلات سرًا. معلمون نشطون مثل سليمان طونه خان كانوا يتجولون في القطارات بين المدن ويجتهدون لتعليم الناس القرآن. علماء مثل بديع الزمان قضوا عمرهم في السجون لأسباب واهية. كان الجيل الأول من علماء المسلمين بقايا العثمانية. أي أنهم درسوا في المدارس العثمانية في الفترة الأخيرة. كانوا هم الرواد الأوائل للحركات والجماعات والطرق. لكن تكوين المؤسسات الحقيقي والاختلاف حدث في فترة علماء الدين من الجيل الثاني. لقد كان هذا شيئًا اضطراريًا إلى حد ما في هذه الظروف الصعبة. بمعنى أن تكوين الجماعات كان كأنه ضرورة من الناحية الاجتماعية. ظهرت الحزبية الإسلامية في فترة متأخرة أكثر. فقد بدأت في الظهور في الظروف السياسية والاجتماعية لسبعينيات القرن العشرين. حيث بدأت تطفوا على السطح مع بداية عجز الحزبية اليمينية عن تمثيل الإسلام من ناحية وبداية متابعة وقراءة المسلمين عن قرب للتجارب الإسلامية في مصر وباكستان وإيران منذ ستينيات القرن العشرين وحتى الآن. هذه الظروف والقراءات كونت شعورًا إسلاميًا سياسيًا في بعض الأذهان المسلمة في تلك الفترة. بعد أوزال انفتحت البلاد باتجاه الداخل والخارج على السواء وحققت طفرة. وازداد الاهتمام بالإسلام في كل مستوى واستمر.

نظرة عامة على الحركات الإسلامية في تركيا

الآن سأنظر إلى التجربة الإسلامية في تركيا من خلال إطار عام. ربما لن أتمكن هنا من التركيز على التجربة الإسلامية بتفاصيلها الكثيرة. لكن لا بد من القول بأن نجربة تركيا الإسلامية لها سماتها المتنوعة والغنية إلى حد ما. لقد نهلت من تجارب

وروافد إسلامية عريضة ومختلفة حتى لا يمكن إرجاعها إلى جماعة أو طريقة وحيدة ولا إلى حركة إسلامية سياسية واحدة. لا شك أننا لا نستطيع قط غمط أحد حقه. وسأحاول عمل تصنيف دون إصدار أي حكم على الحركات والجماعات. هذا يكون مثيرًا للشعور، فإن إنزال أحدهم ورفع الآخر يثير الشعور أكثر. إنني سأستدعي أكثر الوجهة الاجتماعية. هنا أشعر بالحاجة إلى ذكر شيئين؛ أولهما، مع الأسف ما لاحظته من خلافات وصراعات بين الجماعات والحركات والشخصيات الإسلامية المختلفة في كل مكان زرته في العالم الإسلامي، والتي أدت إلى تهميش اجتماعي وإلى النقد المتبادل فيما بينهم مرات كثيرة وإلى ظهور آلية لحرب نفسية. وكثيرون يستخدمون أسلوبًا انتقاديًا، ويتناولون كل كلمة أو فعل للحركة الأخرى أيًا كانت كمشكلة إيمانية وكلامية. هذه الخلافات في الحقيقة أدت إلى نفس النتائج السياسية والاجتماعية تقريبا في كل فترة تاريخية. لا أستطيع تخمين نتائج الوقوف عن الخلافات. ربما يكون من الأفضل التركيز على الاختلافات.

أما ثانيهما فهو سوء فهم لاحظته تجاه التجربة الإسلامية التركية خاصة في العالم العربي. وأريد هنا الإفصاح عنه وطرحه للمناقشة والتقويم. إن الكثيرين جدا الذي قابلتهم ومنهم كثير من المثقفين يرون التطورات الإسلامية والمسيرة الإسلامية في تركيا في الكيانات السياسية فقط بل حتى فقط في تجربة أربكان السياسية وحزبه. صحيح أن السياسة الإسلامية التي بدأت بأربكان في تركيا قد كونت شعورًا إسلاميًا سياسيًا مهمًا، لا يمكن إنكار هذا. لكن حصر كل التراكم الإسلامي هناك فيه فقط يعد خطأ فاحشًا سواء من الناحية السياسية أو من ناحية حقيقة الجماعات. لأن ما أضافه طورغوت أوزال وحزبه المحافظ الوطن الأم خاصة بعد عام ١٩٨٥ في مسيرة الشعور الإسلامي مهم بدرجة لا يمكن غض الطرف عنه. ففي عهده فتحت، ولأول مرة وبمعدل عال إلى حد ما، إدارة الدولة للمثقفين الإسلاميين والجماعات. إضافة إلى أن القاعدة الإسلامية لكتلة هذا الحزب أكثر من القاعدة الإسلامية لكتلة حزب أربكان إلى حد ما. لكن ما أضافه المرحوم أوزال قل بالتدريج بعده وذاب داخل حزب الرفاه. وعندما يُنظر اليوم

فإن كل القطاعات مقتنعة بأن سياسة أوزال الإسلامية تستند على أسس أكثر واقعية وعملية واجتماعية من سياسة أربكان. فالواقع أن المرجع الأساسي لأسلوب السياسة الناجحة التي يتبعها حزب العدالة والتنمية اليوم ليس خط أربكان بل هو خط أوزال. من ناحية أخرى فإن إضافة الجماعات والطرق الصوفية للشعور الإسلامي كثيرة وواقعية بدرجة لا يمكن قياسها بتجارب كل الأحزاب. بمعنى أن المصدر الأساسي للتراكم الإسلامي في تركيا في الأصل هو الجماعات والطرق الصوفية.

الآن يمكن تقسيم التجربة الإسلامية في تركيا إلى ثلاثة (أقسام). أعرف أن هذا التصنيف مختصر بدرجة واضحة. فليس هناك مجال لتناول كل حركة بأصغر قسماتها وخطابها ومجالات نشاطها ورؤاها الإسلامية وعلاقتها بالموروث ومسيرة التحديث. لكن ومرة أخرى لا أستطيع أن أدعي أنني قد قمت بهذا التصنيف بحساسية الجواهرجي وأنه قد أحاط بكل التجارب الإسلامية.

١- التصنيف (البروفيل) الأول، من يقرأ الإسلام في شكل سياسي أكثر، يُعبر عن الاتجاهات التي تعطي أولوية لصبغ الدولة والسياسة والإدارة بصبغة إسلامية تحت عنوان السياسة الإسلامية أو الإسلام السياسي. هذا التعريف في الأصل، كما تعرفون، هو مفهوم نحته محللون غربيون. وهو مفهوم له جوانب عديدة محل انتقاد. ولدينا من قابلوه برد فعل معارض. حتى إن هؤلاء الذين يهدفون إلى أسلمة السياسة وإدارة الدولة ربما أكثرهم لم يقبلوا هذا الوصف. إنهم ليسوا منحازين لمقاربة مختزلة تجعل الإسلام مساو للسياسة. لكن إذا نظر من زاوية الفهم في التطبيق والتصرفات والتطبيقات يمكن القول بأن هذه الصفة متبناة. ومع استمرار الاحتراز حول المفهوم فإن تصنيفا كهذا يتوزع بين النخبة التركية. إضافة إلى هذا فإن الحركات التي تعطي أولوية للسياسة لا تهتم بمسائل الإسلام الأخرى قدر اهتمامها بالمسائل السياسية. مفهوم آخر هو مفهوم "الحركة الإسلامية". هذا المفهوم يستخدم واقعيًا في تركيا في شكل يشمل التجارب الإسلامية الأخرى. أما رأيي الشخصي فهو أن طريقة الاستعمال الغربي لهذا المفهوم، وكذلك طريقة فهمه في العالم الإسلامي وبالطبع في تركيا قد اختلفت بشكل واضح

عن الرؤية الإسلامية التاريخية والتراثية دون جدال. وعلى أقل القليل يمكن اعتباره بطرق قراءته للإسلام وتنظيمه قد انفصل من نواح كثيرة جدًا عن الإسلام التراثي. لكن لا يمكن رؤية انفصاله هذا وكأنه انفصال عن نظام العقيدة الإسلامية ورؤيتها للعالم، ولا بد من توضيح هذا بصفة خاصة. شيء واحد تحقق في كل فترة هو اختلاف ترتيب وتنظيم الخطاب والأسلوب والأفكار.

على الرغم من أن جذور الرؤى السياسية الإسلامية في تركيا قديمة؛ فإن تاريخ الحزبية الإسلامية لا يتعدى ٣٠-٤٠ عامًا. وإذا عرفنا الإسلام السياسي بشكل تقريبي على أنه "رؤية إسلامية تهدف إلى تنظيم المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها بما فيها جهاز الدولة وفق مرجعية دينية" نستطيع القول إنه لم يكن في تركيا أي حزب إسلامي قط يتبنى هذا التعريف صراحة.

لكن يمكن تقويم تجربة تركيا سياسيًا حيث إنها ربما نظمت وأعلنت نفسها "ضمنا" في هذا الإطار. وأقول ضمنا لأن أي تجربة إسلامية في تركيا لم تحمل نفسها مهمة أسلمة الدولة أو المجتمع صراحة في أي وقت. وذلك لأن هذا طريق مغلق دستوريًا. وعلى مستوى التعبير والخطاب أيضًا هناك في كل وقت قُوًى ودوائر دستورية تبدي رد فعل معارض تجاه أي ضغط إسلامي صريح. لقد ظهر التفكير الإسلامي السياسي بمعناه الحديث في تركيا لأول مرة في فترة التنظيمات. مثقفون من أمثال علي سعاوي ونامق كمال هم الممثلون الرئيسون لهذا التيار. لقد سعوا لإضافة المفاهيم والمؤسسات التي هي حصيلة التجربة التاريخية الفلسفية والسياسية والاجتماعية الغربية في أوروبا التي ذهبوا إليها إلى الفكر والتجربة الإسلامية، وطوروا بهذه المفاهيم خطابًا مخالفًا لحكومة تلك الفترة. وبهذا الخطاب المخالف ألقوا بذور نظريات تحول الإسلام التقليدي إلى حركة إسلامية لأول مرة. وكان هناك شعار تضمن مفاهيم ثلاثة؛ الحرية والعدالة والمساواة. وكانوا يقولون إن هذه المفاهيم يمكن أن تتحقق فقط بنظام برلماني دستوري وإن الإسلام في الأصل أكد على نظام إسلامي كهذا تمامًا. إن هؤلاء قدموا تفسيرًا عقليًا وتقدميًا وعصريًا للإسلام لأول مرة. وبمعنى من المعاني نظروا إلى

الإسلام كحاسم اجتماعي بمعنى دوركايمي. هذا طور جديد وإسلامي يختلف بشكل واضح عن رؤية الإسلام التقليدي. لكن هذا الخط لم يستمر. لقد بدأ الإسلام السياسي أو التفكير السياسي الإسلامي بمعناه الكامل يتكون في تركيا بعد الخمسينيات من القرن العشرين، بعد تجربة الحزب الديمقراطي. لقد كان الحزب الديمقراطي مجرد حزب يميني. لكنه من وجهة نظر المسلمين وفر (فرصة) أخذ نفس عميق بعد نظام الحزب الواحد شديد الصرامة. رواد الكتلة المتدينة عبروا عن مطالبهم السياسية والاجتماعية داخل هذا الحزب. وبعد ذلك حتى السبعينيات داخل حزب العدالة الذي هو امتداد له. وحتى هذا التاريخ كان التركيز الذي طفا على السطح هو تركيز "اليمينية" أكثر من "الإسلام". لكن المطالب الإسلامية من ناحية الشعور والثقافة الإسلامية لم تعد قادرة على تحقيق إمكانية الظهور والتعبير عن نفسها بدرجة كافية داخل هذه الأحزاب. وهكذا تأسس حزب النظام الوطني تحت رئاسة الأستاذ أربكان كأول حزب يعطي ثقلا للمطالب الإسلامية صراحة. لكن الحزب لم يتأخر في الاستهزاء بحدود الأيديولوجية السياسية والقانونية. وعندما أُغلق حل محله حزب السلامة الوطني. لم يتعد تمثيله في البرلمان الخمس عشرة في المئة داخل اليمين العام. أغلبية أصوات قطاع اليمين استمرت في حزب ديميريل. في ١٩٨٣م بعد الانقلاب تأسس حزب الوطن الأم برئاسة طورغوت أوزال. وإذا كان قد اتبع رؤية ليبرالية عالمية في مجالي السياسة والاقتصاد فقد كانت هذه هي الفترة التي دخل فيها المتدينون إلى السياسة وإدارة الدولة أكثر وبراحة في تاريخ الجمهورية. إن لأوزال إسهاماته الإيجابية إلى أقصى درجة ليس في مجال السياسة التركية فقط بل في تدين تركيا. لقد فتح مستقبل السياسة والمجتمع. في وسط الحرية هذا كبر حزب الرفاه أكثر واستطاع أن يصل إلى الكتل العريضة. لكن حكم عليه بالإغلاق أمام المتابعات الرسمية الصارمة والضغوط القانونية والسياسية والتعجيز المستمر للدوائر الانقلابية. النجاحات التي حققها حزب الرفاه خاصة في البلديات أوصلته إلى السلطة ولو لفترة قصيرة. سنوات التسعينيات هي سنوات رفعة حزب الرفاه وهي أيضًا سنوات محاكمته. التجارب المرة التي عاشها أوصلته إلى عتبة الانقسام. لمع

حزب العدالة والتنمية كنجم جديد لهذا الانقسام. جذب طيب أردوغان القطاع الأكثر شبابا والقادر على الحركة والمنفتح على الجديد والتغير، والقادر على قراءة ظروف تركيا والعالم بطريقة أكثر عقلانية وأخرجهم من الحزب. وفي مواجهة خطاب حزب الرفاه الشعبي والدعائي والشعاري تبنى (أردوغان) سياسة ترتكز على أرضية اجتماعية وسياسية أكثر عقلانية وأكثر واقعية وأكثر مصداقية. أي بمعنى من المعاني يمكن القول إنه وضع أقدام التجربة السياسية الإسلامية في تركيا على الأرض.

وبنظرة عامة ورغم هذه المظاهر المختلفة فإن لا يمكن القول إن الحركة الإسلامية قد أنتجت نظرية سياسية منظمة لا في تركيا ولا في أي مكان آخر. لا يمكن اليوم الحديث عن نظرية شاملة يمكن التوجه إليها في كل مكان في العالم الإسلامي.

٢- التصنيف (البروفيل) الثاني هو "الإسلام الاجتماعي"، سأتناول هنا تنظيم الجماعات والطرق الصوفية. وذلك لأن خطابها ومبادئها ومجالات أهدافها ونشاطها متجهة إلى مجال المجتمع المدني. لا يوجد في المجتمع الإسلامي كيانات ثنائية "منظمات المجتمع المدني" تتخذ مكانًا لها بين الدولة والفرد كما هو الحال في الغرب. والموجود منها بدأ في التشكل حديثًا جدًا. الطرق الصوفية الإسلامية والجماعات كانت تملأ هذا الفراغ من وجهة نظر ما. إذا بحثت من حيث الوظيفة؛ فقد تحملت الجماعات والطرق الصوفية مهمة منظمات المجتمع المدني من نواح كثيرة جدا. الطرق أصبحت مثالاً عمليًا تاريخيًا لاكتساب الأفراد شخصية اقتصادية وصوفية واجتماعية ومظلة مستقلة عن جهاز الدولة. أما تنظيمات نمط الجماعة فقد ظهرت في فترة أكثر حداثة. الإسلام الاجتماعي شكل جذوره التاريخية في خط الإسلام السني العام. وبتعبير آخر ظل مرتبطا برؤية الإسلام التقليدي. وعندما يقال الإسلام التقليدي فإن بعض النخب يفهمونه كـ"إسلام الشعب". بينما الواقع أن الإسلام التقليدي هو الإسلام الكتابي الذي عاش لسنوات طويلة كتراث اجتماعي وأخلاقي واقتصادي في المجتمعات الإسلامية التي ظهرت (أُنتجت) في المؤسسات العلمية والمعرفية للإسلام التقليدي. نحن نطلق كلمة موروث على رؤية الإسلام التقليدي للدنيا التي أنشأها الميراث

الإسلامي الموجود كفقه وعلم الكلام وحديث وتفسير وتصوف وأصول ومعاجم (لغات). وإلا لا يكون إسلامًا ذلك الذي في رؤية الكتل الشعبية التي لا علم لديها عن المصادر الكتابية للإسلام... من المؤكد أننا يجب أن نذكر هنا أن الإسلام الماثل بين الكتل الشعبية العريضة اليوم قد اضمحل بطريقة واضحة، نتيجة للجراح السياسية والاجتماعية-الثقافية التي عاشها في القرنين الأخيرين، مقارنة بالإسلام الكتابي الذي استمر تأثيره عميقًا على الكتل الشعبية العريضة لمدرسة العلم الإسلامي السياسي. وفي الفترة الأخيرة اتخذ الإسلام بنية فولكلورية. إسلام منقول من الأب إلى الابن. إسلام مختزل في الصلاة وصيام رمضان. لا يعبر بأي شكل عن أي علاقة شعورية بالإسلام وبمصادره الصحيحة وبتاريخه.

الإسلام الاجتماعي مفهوم يهتم بالمعاملة في طبقات المجتمع. هنا مجال نفوذه الأول والصحيح. لا يهدف إلى علاقة مباشرة مع الدولة ومؤسساتها العامة. ولهذا السبب لا ينشغل بالسياسة مباشرة. يريد فقط أن يتحلى المجتمع بمبادئ الإسلام الأخلاقية في العلاقات التجارية والاجتماعية والبشرية والعائلية؛ وأن يبقى مرتبطًا بالحدود الاجتماعية والعقدية التي خطها الكتاب والسنة وبالنظرة الدنيوية التي أنشأها الموروث السني. إذا قلنا هذا بتعبير أكثر عمومية فإن الإسلام الاجتماعي يهدف بشكل دائم إلى استمرار حياة المجتمع الإسلامي وفق مبادئ الإسلام الأخلاقية والعقدية، كما يعمل على تكوين شعور إسلامي واجتماعي في إصلاح المجتمع في حالة حدوث انحراف عن هذه المبادئ. هذا هو أهم مبدأ يزين نشاطاته وفعالياته. "مسرح المجتمع" هو أغنى مجال في العالم الإسلامي. هنا المجال الذي أنشأ السياسة والأخلاق والجماعة والطريقة والحركة. جسد الإسلام الأساسي. كل مبادئ الإسلام العقدية والعملية والأخلاقية والسياسية والمعرفية تركز أولاً على المجتمع الإسلامي وتمنح جسدًا للجذر المسلم. المجتمع هو المجال الذي يعكس ويظهر القيم الأخلاقية والاجتماعية والمعنوية للإسلام. هكذا فقدت الجماعات والطرق الكلاسيكية شخصياتها وطرق تنظيمها الاجتماعي في وسط المدينة الحديثة المتقاطع وقدمت للقاعدة الجماهيرية

ملجأ اجتماعيًا ونموذجًا لتنظيم يستطيع أن يعيش في سلام بشخصيته الإسلامية. بهذا الجانب اضطلعت الطرق والجماعات بدور غاية في الأهمية من الناحية الاجتماعية في تركيا اليوم. ومن حيث قيامها بدور رائد في تتريك الأناضول وأسلمته. هذا حقيقي. لكنني أظن أن الطرق في الفترة الحديثة قد اتجهت إلى بنية الجماعات أكثر من بنية الطرق التقليدية. وأعتقد أن هذا كان بسبب تعرضها للضعف بدرجة واضحة في مبادئ تراكم المعلومات والتجربة المعنوية والشيخ المكتمل ومبادئ السير والسلوك الصارم وأيضا من حيث عرض نموذج تنظيم جماعة كامل اجتماعيًا. لكن مهما حدث في المظهر الاجتماعي لا شك في تشكل إحدى التجارب الإسلامية من قدمها إلى رأسها في تركيا خاصة.

نعم إنني أعتقد أن الجماعات في تركيا اجتماعية بقدر ما هي دينية. لقد سجل أمثال بديع الزمان سعيد النورسي وسليمان طونه خان ومحمود سامي وم. زاهد قوتقو ومحمود أوسطا عثمان أوغلو ومحمد كوننلي وعبد العزيز بكيني وسيد محمد رشيد بفضل كفاحهم الذي لا مثيل له وخدماتهم تجربة إسلامية غنية في تشكيل الجماعات والطرق في التاريخ القريب في تركيا.

٣- التصنيف (البروفيل) الثالث هو "الإسلام الثقافي". وأقصد من هذا التصنيف القطاعات التي لم تدخل صراحة ضمن بنية أي حزب سياسي أو جماعة أو طريقة لكنها جسدت تجربة مجموعة إسلامية فكرية مختلطة. وكونت فكرًا ونشاطًا إسلاميًا لا يدور أحيانًا حول مجلة وأحيانًا حول دار نشر وأحيانًا حول إذاعة وأحيانًا حول ناد صغير أو ثقافة حي وأحيانًا حول وقف أو حول أي جمعية مساعدة. هنا المسارات التي جاءت منها النخب المسلمة كثيرة جدًا، وهي النخبه التي تمثل اليوم أرباب الكلمة والقلم في الجرائد والمجلات والميديا الإسلامية. وأوجدوا في ظروف تركيا ميلاً للقومية وللعثمانية وللإسلامية وللأممية وللعرقية وللمدرسيين- المحافظين وللسلفيين وللحداثيين أي في كل نوع تقريبًا. شاغل أكثرهم هو البعد الثقافي للإسلام. وجه الإسلام التنويري بالنسبة لهم يتقدم عن نشاط كل حزب وطريقة وجماعة. نجيب فاضل

قيصه كورك ونور الدين طوبجي وسزائي قراقوج هم بعض هؤلاء. هؤلاء أوضحوا الوجوه المختلفة للتجربة التركية الإسلامية حول فكر إسلامي منظم وقومية ومحافظ وأسلوب أدبي. وطوال سنوات الستينيات والسبعينيات كان لديهم تصور ميتافيزيقي عن دولة "شرقية كبيرة" تشمل كلا من العالم التركي والعالم الإسلامي. لكن هذه الدولة عبارة عن مشروع حضاري إسلامي ثقافي نشأ من مكتسبات الشعور الإسلامي الذي في مخيلة المسلمين أكثر من كونه دولة لها وجود مادي وجغرافي. اليوم يوجد مجموعة من البنى الفكرية الإسلامية المستقلة التي نظمتها الأجيال الأكثر شبابًا. من الذين اجتهدوا لتكوين موجة جديدة ومتنورة في خط الموروث الإسلامي السني الطويل داخل نظام وفكر المدرسة الكلاسيكية كانوا يجسدون كل لون بقدر ما كان لديهم ميل أدبي ملتزم وأكثر حداثة وعصرية.

تأثير تجربة كولن الديني والاجتماعي والعالمي

حاولت حتى الآن الاقتراب من المكونات المختلفة للتجربة الإسلامية في تركيا. أما موضوع المفاهيم الإسلامية السياسية والاجتماعية والثقافية المختلفة ولأي درجة ساهمت تركيا بظروفها في نهضة إسلامية وبأي مستوى كان لها علاقة مع الموروث الإسلامي الطويل فهذا موضوع تحليل أكثر اتساعًا ودقة. لا بد من القول بأنه عند تقييم حركة كولن من حيث اتساع تأثيرها الذي أحدثته في مسار التاريخ القريب اجتماعيًا ودينيًا ودوليًا فإنها أرست تجربة مختلفة ورائدة إلى حد ما. الأستاذ المحترم (كولن) هو رجل علم وفكر وعمل نال إجازته من المدارس الإسلامية التقليدية التي تحملت لعصور طويلة مسئولية إنتاج وحمل كلاً من الموروث الإسلامي ورؤية الدنيا. إنه عالم بالمعنى الكامل للكلمة. لكن علي بولاج بك يعرفه داخل بروفيل (جانب) عالم مستنير. يريد التركيز على وقوفه على علوم الإسلام التقليدية بالإضافة إلى إلمامه الجيد بالأفكار الغربية المعاصرة. أي إن كولن بمثابة شاهد على كل التحولات التاريخية والاجتماعية افترة الكلاسيكيات الإسلامية وما بعدها والعصر الحديث. كان لهذه التجربة العريضة ،أثيرها في تكوين ديناميكيات الحركة الداخلية والخارجية. لأن الحركة اكتسبت أساس

كل من مشروعيتها الإسلامية ومشروعيتها الاجتماعية والعالمية بواسطة هذه العقلية العلمية والعملية العريضة.

الآن سوف أقترب قليلاً من بعض آليات حركة كولن. لا أستطيع أن أدعي أنني سأعطي فكرة تحيط بشخصيته الرئيسية التي عرفناها عنه. أنا أعرف أن كل الحركات والجماعات الإسلامية تشترك قليلاً أو كثيرًا في هذه الخصوصيات والآليات. إذا نظر للأمر بسطحية يمكن القول إن الأسس العقدية والفكرية وأيضًا الاجتماعية والثقافية لكثير من الحركات هي في الأصل واحدة. لأنهم في الأصل يتقاسمون إيمانًا وأخلاقًا ومبادئ إسلامية مشتركة. لكن الأولويات والحساسيات المختلفة والخطاب المختلف بينهم قليلاً أو كثيرًا والأسلوب والممارسة أظهرت فروقًا لا تصدق.

الآليات الأساسية لحركة كولن

الانفتاح الذي أضافه إلى مفهومي الفداء والتضحية

كما نعرف جميعًا فإن الجماعات الدينية والحركات تتميز بأقصى درجات الحيوية. إنها ترسخ بروفيل (جانب) مؤمن يعمل في الأمور والأعمال بكل نشاط وعمل وخدمة، وفيما يمكن أن يسميه أكثرنا سخرة. من ناحيه أخرى فحتى الإخلاص والصدق والتضحية. من ناحية أخرى فهو يوقظ شعور الدين في نفسه وفي الإنسان. وينصح بأن يكون الخير والفداء والحُسن والمساعدة والتآزر والتنظيم مؤسسة اجتماعية وحقيقه. وأعتقد أن هذا الفهم يكون الأساس الإنساني المشترك لكل الجماعات تقريبا. أي إذا قيست من زاوية "روح الفداء" فإن الحركات لا فرق كبير بينها وبين البروفيلات (الجوانب) الإنسانية.

لكن "روح التضحية" التي في حركة كولن والتي حاولت رسم إطارها تخلق أساسًا دينيًا واجتماعيًا يمتد للآخر وللعمق أكثر من مصطلح "الفداء". التضحية تخلق أو تمنح الحياة لسلسلة من المفاهيم مثل الاستمرار والقدوه والإحياء باسم الآخرين. الأستاذ كولن يؤكد دائمًا في كتاباته ومقالاته وأحاديثه على هذه المفاهيم. في رأيه أن المؤمن النموذجي

لا يعيش من أجل نفسه. هناك مقولة تركية تقول: النار تحرق المكان الذي سقطت فيه. في رأيه أن هذا تصرف في غاية الأنانية. (فيقول) النار تحرقني مع المكان الذي تسقط فيه، بالنسبة للبعض هذا أفضل قليلاً، لكن هنا أيضًا أنانية. لتسقط النار أينما تسقط تحرقني أولاً. هاهو قول تام من وجهة نظره. أبطال نموذجه يجب أن يكونوا على هذه الشاكلة. إن الأستاذ وهو يصف إنسان الخدمة النموذجي يرسم بروفيل (جانبًا) مؤمنًا متفانيًا في الخدمة إلى حد نسيان طريق بيته وأسماء أطفاله. عصاه دائمًا مرتفعة. دائما يقول هل من مزيد. مهما يعمل من أجل الله ومن أجل الدين والإيمان والإسلام والإنسانية فهو قليل. إنه فراشة عشق دوارة. إنه يتحدث عن إنسان يخدم أربعًا وعشرين ساعة (كل يوم). يقدم كل يوم تعريفًا بينا للفداء. مع عودته إلى البيت مساء ينسى ما سيفعله وما سيجتهد وما سيحاوله وأيضًا كل ما فعله. إنه يجسد نموذجًا لمؤمن في نفسه وفي تواضعه وفي تميزه لا يقول "لقد فعلت اليوم كذا وكذا" فليكن لله. ينسى كل ما فعله طوال اليوم وحتى طوال العمر. سيبقى للإنسان فقط الحساب على ذنوبه وتقصيراته ونواقصه. يشكو دائمًا من مرور حياته هباء. فالواقع أنني لم أشهد خلال المدة التي عرفته شخصيًا يومًا خصصه لنفسه. والنتيجة أن الفداء لا يصل إلى الكمال إذا لم يتجاوز الحدود المعروفة عنده أو أن التضحية لاتصل إلى الكمال إذا لم يصل إلى حدوده.

الانفتاح الذي أضافه إلى مصطلحي الزكاة والإنفاق

يضع الأستاذ كولن تعريفًا واضحًا متسعًا للفداء، فقد حوله الأستاذ كولن إلى مبدأ يرتكز على أساس فهم إسلامي وإنساني تام. الزكاة كما نعرف جميعًا مصطلح حُدد تعريفه وحدوده في النصوص. وإذا كان قد أتى في القرآن مجملاً؛ فقد وضح من قبل السنة. لست الآن بصدد تعديد هذه الأشياء التقليدية. فقط سأتناول آية واحدة وأمر على المعنى الذي حملته. كما أنني يجب أن أشير إلى أنه يتناول الزكاة والصدقة وكل نوع من العطاء بمصطلح الإنفاق. هؤلاء يعيشون أو يتواجدون من أجل إيتاء الزكاة ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾(المؤمنون:٤) هذه الآية من وجهة نظري تجلت فيها هذه المعاني. في المعتاد تبدو هذه الآية مقوية لأهمية الزكاة. لكن الأستاذ يشرح ويفسر هذا كـ(الناس

الذين يعيشون فقط من أجل إيتاء الزكاة). إن هدف وجود الإنسان على ظهر الأرض هو الوصول إلى القوامة والفداء الذي يزيد من العطاء (منح الأشياء). هذا هو معناها عنده أينما كان. كل شخص يجب أن يعطي. لا يكون شرطًا إذا لم يكن واحدًا من أربعين. وكما هو في المثل التركي إن هذا هو الحد الأدنى الذي وضع من أجل البخلاء. لكن الكرم لا حد له. في حركة كولن تعيش قطاعات المهنيين بهذا الشعور. من ناحية أخرى يقوي الأستاذ كولن هذا الأمر بمصطلح الإنفاق. الإنفاق يعني العطاء كما في ظروف فترة مكة. وحدوده مفتوحة. هذا النوع من الحدود لا وجود له في تشريع مكة. معظم الحدود التشريعية ترجع إلى المدينة. مكة هي مرحلة ومدينة الفداء وتقديم الروح والمال والأيثار. ولأنها فترة تكوين فقد أعطى المؤمنون كل شيء. في ذلك الوقت كان هذا ضروريًا. المصطلح الذي برز حينئذ هو الفداء والتضحية بكل جوانبها. الإنفاق هو عطاء مفتوح الحد يشمل واحدا من أربعين وواحدا من عشرة أيضًا. وعند الحاجة عطاء كل شيء. والواقع أن نماذج هذا كانت كثيرة في مهبط الرسالة. المسلمون الأوائل جابوا كل الحدود في ترابط وإيمان وإخلاص في خدمة الفداء والدين. لهذا السبب هذا المفهوم مهم لأقصى درجة لدى الأستاذ. هذا التفسير ربى أناسا مضحين، آلاف من البشر يعيشون فقط من أجل تقديم هذه الخدمة. يصيبهم التعب حين لا يعطون وحين لا يستطيعون العطاء وحين يتأخرون في العطاء.

الانفتاح الذي أضافه إلى مفهومي الوقف والمتولي

هذه المفاهيم واحد من المجالات التي أضافها الأستاذ. هذه المفاهيم تشكلت وتطورت بالتأكيد داخل التجربة التاريخية والاجتماعية الإسلامية الطويلة. هي مفاهيم تجددت ماهيتها الدينية والاقتصادية والاجتماعية باستمرار وحفظت وانغمست في الحياة. حتى إن هذه المفاهيم أبرزت إلى الوجود تشكيلات مؤسسية يمكن اعتبارها بدرجة ما مؤسسات مدنية تحمي العائلة والفرد في مواجهة الدولة. وكثير جدًا من العائلات أسست أوقافًا من أجل أن تكون قادرة على حماية وجود مالها وغناها من سطوة وقهر الدولة، فحمت وجودها العائلي. من الممكن ألا يبدو هذا أخلاقيًا. لكن إذا نظر من زاوية أخرى

فإن هذا حال دون وجود موقف فئوي وصدام في التاريخ والمجتمع الإسلامي، كما منع تحول الدولة إلى جهاز دكتاتوري مفرط و ديني فردي. على الرغم من أن الأوقاف من الناحية التاريخية كونت كيانًا اجتماعيًا-اقتصاديًا له وظيفة غنية وحية إلى أقصى درجة؛ فإنها في الفترة الحديثة وصلت إلى درجة التعطل فلم تستطع أن توقف التحول الاقتصادي والاجتماعي الذي تحقق في الفترة المعاصرة. على الأقل لم يعد لها ثقلها الاجتماعي والاقتصادي القديم. الأستاذ أضاف لهذه المفاهيم انفتاحًا عالميًا لم ير مثله في التاريخ أينما كان. لقد جعلها وظيفية وديناميكية. حتى يمكن القول بإن هذه المؤسسة مع هيئة المتولي الحيوية والديناميكية أصبحت ممثلة ورائدة لمؤسسة حديثة تدعو إلى انفتاح إنساني وأخلاقي واجتماعي عالمي مماثل للتجربة والنهضة الإسلامية الحديثة في تركيا كما هو الحال في حركة كولن. الأستاذ كولن بالانفتاح الذي أضافه إلى مفاهيم الوقف والمتولي أرساها على أساس وجود مادي واجتماعي للحركة. هيئة المتولي كونت من زوايا كثيرة العمود الفقري للخدمة. هيئة المتولي أيضا تحملت مسئولية إدارة الشركات المستقلة التي أُسست استلهاما من مؤسسة الوقف. هذه الشركات تاريخيا تمارس نشاطا في مجال أكثر اتساعًا من مؤسسة الوقف وأيضا أكثر منها مدنية واستقلالاً ووظيفية. كون هذه الشركات مستقلة عن بعضها البعض سهل من ممارستها لنشاطها في ظروف اجتماعية واقتصادية مختلفة، كما سهل توافقها مع التغيير. آلية قرار الوحدات المستقلة كانت تعمل بسرعة أكبر مقارنة بالأوقاف. هذا الكيان (البناء) الديناميكي حقق سهولة كبيرة لحركة كولن في تجاوز مسائل التوافق في جغرافيا العالم المختلفة. الوقف التقليدي، في تجربته التاريخية الطويلة، أحيانا أدى وظيفة حامي الأهداف الاجتماعية - الاقتصادية لإحدى العائلات، وأحيانًا أدى وظيفة اجتماعية واقتصادية محددة بشروط مبينة في الوقفية (كتاب الوقف) في نموذج مجتمع ضيق ومغلق. عندما نقيس بطريقة التنفيذ في التاريخ فإن تفسير وتطبيق الأستاذ أوجد رؤية يمكن أن تعتبر تجديدًا.

الانفتاح الذي أضافه إلى مفهومي التعليم والمعلم

فتح الأستاذ طريقا جديدا للتعليم في تركيا وفي العالم. حتى الثمانينيات والتسعينيات

لم يكن نموذج التعليم المطبق في تركيا في وضع جيد كثيرًا. وصل إلى نقطة السماجة والتجمد، أوجد نموذج الأستاذ آلية جديدة سواء ببرامج الإعداد للجامعات التي افتتحت وسواء بمؤسسات التعليم الفني وأيقظ شعور التنافس في مجال التعليم لدى كل شخص في تركيا. كانت القطاعات الإسلامية بصفة خاصة أبعد القطاعات عن التعليم. كانوا يرونه مجالاً دنيويًا تنشغل به الدولة. حتى كانوا يتهمون الأستاذ باللعب بالبلي مع الأطفال. ويقولون "بم ينشغل الأستاذ العالم الكبير والواعظ والمفكر". رغم كل شيء فإن الأستاذ منذ السبعينيات وصاعدًا يوصي الناس من فوق مقاعد الوعظ بفتح المدارس. كما كان يجتهد لتنبيه قطاعات المسلمين لأهمية التعليم. اليوم تحاول كل مجموعة مسلمة لديها إمكانية بسيطة أن تفتح معهدا، جذب الأستاذ إلى التعليم ليس فقط القطاع الإسلامي بل أيضًا القطاعات الأخرى. اليوم كل أسرة تركية هي في داخل التعليم. في ظل هذه المنافسة تزداد جودة التعليم بإطراد. حتى مدارس الدولة اضطرت إلى السير في نفس الطريق. منذ ما قبل الثمانينيات كتب الأستاذ مقالات كثيرة جدا حول قدسية وأهمية سلك التعليم وصاغ نموذج التعليم والمعلم المثالي الذي في ذهنه. لقد صاغ المدرسة والمعلم والتلميذ والعائلة كأسرة واحدة. وصاغ هذا النموذج في المعاهد التي أسسها، مُنتِجًا فلسفة تعليم تتداخل فيها المدرسة والأسرة. وفق لنموذج وفلسفة تعليم وتنشئة إنسان يتحمل كل أنواع تضحيات سلك التدريس. هذا النموذج ربى عددًا كبيرًا من كوادر المدرسين الذين يخدمون ويمارسون التعليم بإخلاص في كل مكان في العالم. كوادر المدرسين الذين يخدمون في هذه المناطق المختلفة يتواجدون هناك بشعور من إيمان كبير وهجرة ومسئولية. تنشئة كادر كبير بهذه الكيفية سواء بشعور الإيمان والهجرة والمسئولية سواء بإمساكهم في شعور وحماس دائم ليس أمر سهلاً. هاهم أبطال كادر الخدمة النموذجية للأستاذ.

تنظيم قطاعات المهنيين

أحد أهم الخصائص المهمة التي تميز الأستاذ عن الحركات الإسلامية الأخرى في تركيا هي تنظيم قطاعات المهنيين. هذا المجال هو أكثر المجالات توفيقًا لدى الأستاذ.

دخول قطاعات المهنيين في تشكيلات اجتماعية واقتصادية ظهر في تاريخنا بعد القرن الثاني عشر. تشكيلات الأخيان (آخيلك) التي أحيت، من وجهة نظر، تراث الفتوة القديم بتنظيمها العام ورؤيتها للأخلاق والدنيا وبنيانها الديني والاجتماعي والاقتصادي مارست نشاطها كمنظمات مهنية في مجتمع وجغرافية تركية-مسلمة أناضولية. لكن هذه التشكيلات حينما دخلت، من الناحية الدينية والثقافية، إلى مرحلة من التوحد الوثيق والمختلط مع الجماعات المتهرطقة (الشيعة والباطنية والرافضية والماسونية)؛ تقهقرت خلال عدة قرون وبدأت تمثل مشكلة من الناحية السياسية والاجتماعية. أخلاق الفتوة والملامتية[1] شكلت رؤية الأخلاق والدنيا والاقتصاد التي اعتمد عليها التشكيل الصوفي والاجتماعي كثيرًا في الأناضول على مدى القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر. صوفية الفتوة والملامتية التي أفرزت مبادئ أخلاقية- دينية مثل الفداء والتكافل والصدق والعطاء دون انتظار المقابل والتواضع والإيثار أصبحت مصدر التربية المعنوية والتنظيم لهذه التشكيلات. والخلاصة أنه يمكن القول إن نموذجًا لأخلاق عمل صارمة وتكافل اجتماعي قد تأسس فيما يعتبر نجاحًا بدرجة ما في إعطاء روح تكافل أخلاقي واجتماعي محدد لمجموعات المهنيين في ظروف تلك الأيام السياسية والدينية والاجتماعية. لكن أيا من النماذج التنظيمية التاريخية أو التنظيمات المهنية المعاصرة لم تحقق نجاحا ونموا بقدر ما حقق النموذج الذي نماه ونظمه الأستاذ. وإذا أُخذت سواء من ناحية طريقة التنظيم والمبادئ الدينية -الأخلاقية- الاجتماعية التي اعتمد عليها وسواء من ناحية الشعور الإسلامي الذي يمتلكه فإن قطاعات المهنيين في حركة كولن تقدم أسلوب فداء وتنظيم لم يُر مثله كثيرًا في التاريخ القريب والبعيد.

الانفتاح الذي أضافه إلى مصطلحي الديالوج (الحوار) والتفاؤل

مفهوم الحوار بمضمونه الديني والفلسفي ليس مفهومًا جديدًا. لكن المعنى الذي يفيده فيما يتعلق بتركيا مهم جدًا وعميق. لأن بنية تركيا الاجتماعية كانت على عتبة تمزق من الناحية الفكرية والسياسية والإثنية والأيديولوجية في الماضي القريب. الانقلاب

[1] مصطلح في الصوفية (التحرير).

العسكري في ١٩٨٢م حقق هدوءًا نسبيًا، وبدا أنه أنهى الصراع الأيديولوجي الذي في الشارع. لكن استمر التحزب الذي في العقول. جمع الأستاذ ولأول مرة وطوال سنوات التسعينيات من القرن الماضي أناسًا من كل قطاع ومن كل أيديولوجية ومن قطاعات مختلفة إثنيا ودينيًا وثقافيًا من أجل بناء نموذج حياة مشتركة وسلمية. هذا أول نموذج تحقق في التاريخ القريب. واشترك في هذا المشروع أكاديميون ومثقفون وكتاب وصحفيون وسياسيون ورجال دين وأناس من كل قطاع مثل عالَم الموسيقى والفن. بعد ذلك أُسست تنظيمات من هذا النوع تقدم خدماتها في كل مكان توجد فيه في العالم بين أناس ينتمون إلى جذور فلسفية ودينية وثقافية وجغرافية مختلفة. هذه المسيرة مازالت مستمرة. هذا النوع من النشاط والمنظمات تؤدي وظيفة ممتص الصواعق في ظل الفقر والتلوث البيئي ونظريات الحرب والصدام التي تهدد العالم. من ناحية أخرى فإن مشاكل العالم الإسلامي الداخلية وتشوه صورة الإسلام في الذهن العالمي والمشاكل الداخلية مثل الاختلاف الحادث في كل مكان بين المسلمين والانقسام والتحزب والصراعات المذهبية تحول دون التعريف بالتجارب الغنية للعالم الإسلامي. العلاقات الرسمية باردة وتعمل في بطء. صحيح الأمر أن النخب الرسمية في العالم الإسلامي ترى هذه الآلام كأمر واقع. لكنني أعتقد أن لدى كل شخص موجود هنا رغبة وحماس. عندما يتعرف المسلمون بعضهم على بعض ويكتشفون بعضهم بعضا فسوف يثرون عقليًا واجتماعيًا. لكن هذا أمر يمكن تحقيقه فقط بواسطة منظمات مدنية وتطوعية. لا شك أن المظالم التي ارتُكبت في الساحة السياسية العالمية ضد الإسلام والمسلمين قد أيقظت شعور الأمة في العالم الإسلامي بدرجة ما. لكن هذا لا يكفي لاكتشاف بعضنا البعض. إن الأمة تحتاج إلى تبادل جدي ومواجهة جدية لتجاربها المختلفة من ناحية فكرية وفلسفية واجتماعية. فليواجه المسلمون على الأقل بعضهم البعض ويقيمون حوارًا. كل حركة لها علاقة بدرجة ما قليلاً أو كثيرًا مع الغرب ومع العالم الخارجي. لكن إذا كان لا بد من قول الحقيقة؛ لا بد للعالم الإسلامي أن يكون صاحب رؤية فكرية واجتماعية أكثر اتساعًا. ولا يتحقق هذا إذا لم يفتح على الآخرين قوته الخفية التي

يمتلكها ويعرفها لهم. حركة كولن تقدم في كل مكان موقفًا نموذجيًا من هذه الزاوية. لن أقدم هنا سجلاً دينيًا وفلسفيًا بزيادة الحوار ونقصه. أستطيع أن أقول هذا باختصار؛ في كل مكان ذهبت إليه وزرته كان ما لاحظته هو حاجة الإنسانية إلى الحوار. أما حوار المسلمين مع بعضهم البعض؛ فهو أكثر إلحاحا من الجميع. أقول إنني أعتقد أن هذا مهم وضروري لأقصى درجة سواء من زاوية التصور العالمي للإسلام أو من ناحية مواجهة التجارب المختلفة في العالم الإسلامي.

والخلاصة أنه يمكننا أن نرتب الآليات الأساسية لحركة كولن؛ كما يمكن حصر سلسلة من المبادئ العملية مثل الارتباط بالكتاب والسنة وتراث الإسلام السني الطويل، الخدمة بروح التضحية، الفداء وعدم انتظار المقابل، تكوين نموذج خطابي وعقلي مسالم ومعتدل في الخلافات والصراعات بين المسلمين، بناء حوار يعتمد على أساس قبول أصحاب الأسس الثقافية والفلسفية والدينية والإثنية المختلفة وكل شخص كماهو باسم الإنسانية المطلقة، إيجاد تنظيمات مساعدة تتعامل بحساسية شديدة مع أهم مشاكل العالم الحديث الاجتماعية والاقتصادية مثل الفقر، فتح مؤسسات تعليمية تكون قادرة على تنشئة نموذج لإنسان لديه هذه الروح وهذا الشعور في كل مكان على وجه الأرض. إنشاء شعور بالمسئولية لا ينسحب إلى داخل الجدل السياسي والأيديولوجي، التأكيد على نموذج الإنسان الديناميكي اجتماعيًا والمؤثر والمشفق على بعضه البعض.



التعقيب

د. محمود الكردي[1]

هناك صعوبة أمامي بأن الورقة الثانية لم أستمع إليها إلا الآن عبر الترجمة، وسوف أحاول قدر الإمكان أن أقول بعض الرأي فيما يتصل بها. أما الورقة الأولى التي تفضل بعرضها الأستاذ "نوزاد صواش" نيابة عن كاتبها الأستاذ "علي بولاج" فسأبدأ بها التعقيب.

الورقة عرضت لموضوعات ثلاثة مهمة:

أولاً: وضع الدين في تركيا بين التغيرات السياسية والتحولات الاجتماعية كما بدا فيها.

ثانياً: المجتمع التركي مع بدايات القرن الحادي والعشرين في إطار وعود يراها الكاتب أنها لم تتحقق.

ثالثاً: ماهية حركة "كولن" وجماعته بين الجماعات الأخرى، وربما كان هذا الجزء جزءًا مشتركًا بينه وبين الأستاذ "محمد أنس أركنه".

بالنسبة للموضوع الأول حول وضع الدين في تركيا، فكانت ثمة محاولات لتضييق حيز ونطاق الدين مع بدايات القرن العشرين مثل إلغاء "مشيخة الإسلام" وإنشاء "رئاسة الشئون الدينية" حتى تحكم قبضتها طبعًا على الحياة الدينية المدنية، ثم حدث آخر، وهذا جزء تاريخي مهم في الحقيقة لأنه يساعد في فهم ما حدث بعد ذلك، ويتمثل في انضمام تركيا لحلف شمال الأطلنطي سنة ١٩٥٠، وبلوغ الحزب الديمقراطي للسلطة فنشأت علاقة جديدة بين الدين والدولة من أبرز ملامحها: القضاء على إدارة الحزب الواحد ورفع الضغوط تدريجيًا عن التعليم الديني، فمثلاً الأذان كان يرفع بالتركية ثم أصبح يرفع بالعربية منذ ذلك التاريخ، وتم فتح مدارس للأئمة والخطباء، ثم بدأت

[1] أستاذ علم الاجتماع - كلية الآداب-جامعة القاهرة.

الحملات الديمقراطية مع منتصف وبعد منتصف القرن بعد انقلاب سنة ١٩٦٠ بالذات، وفي انتخابات سنة ١٩٦٥، وهنا امتد تأثير الدين ليس في المجال السياسي فقط وإنما إلى الحياة الاجتماعية الثقافية، وهذا في الحقيقة مؤشر مهم، وربما السلطات السياسية في كثير من البلدان الآن لا تَحْسَبه ولا تعيره اهتمامها، أيضًا علاقة السياسة بالدين في تركيا اتخذت صورًا وأشكالاً مختلفة حاولت أولاً أن تصحح في المفاهيم والأشكال العامة مثل مفهوم الشعب ومفهوم المجتمع.

أيضًا حاولت أن تسعى لمعرفة الدور الذي يقوم به الدين في تنمية المجتمع التركي التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية. أيضًا اهتمت بما حدث في العالم المحيط وربما كان ذلك مع ما حدث في نهاية القرن الماضي من تغيرات وبخاصة منذ انتهاء الحرب الباردة، وبروز تيارات الحداثة والعولمة... إلخ.

النقطة الثانية: أن المجتمع التركي مع بدايات القرن الحادي والعشرين، البعض تصور أنه ثمة وعود وردية كانت أبرزها وعودًا بالحرية والرفاهية والأمن سوف تتحقق لكن الكاتب يرى -وربما أنا معه أيضًا في هذا الجانب- أن الحرية لم تتحقق بل إن تصاغر قيمة الفرد ودوره كان هو اللافت للنظر، وأن الرفاهية لم تر على المستوى العالمي الدولي لأنه أصبح ١٧٪ يستهلكون ٨٠٪ من الموارد على مستوى العالم وبالتالي زادت الهوة بين الفقراء والأغنياء بحيث أصبح ١٠٪ فقط من الأغنياء و٩٠٪ من الفقراء، وهذا انعكس بدوره على المجتمع التركي وغيره وعلى العالم الإسلامي بشكل عام.

كذلك الأمن -وهو الوعد الثالث الذي لم يتحقق أيضًا- لوحظ بصدده أن النزاعات استمرت وزادت وتفاقمت وأحكمت السيطرة على المناطق المهمة الإستراتيجية في العالم، ويعطي الكاتب أمثلة على ذلك مثل نزاعاتٍ في فلسطين والعراق وأفغانستان وهي بمثابة أكبر شاهد ودليل على ذلك.

هذه الوعود لم تتحقق وإنما بالعكس أدت إلى مزيد من الانفصام والتمزق الذي أصاب البشر سواء في تركيا أو في غيرها، وهنا يعطى الكاتب مثال أن الإنسان أو الفرد

يقوم بأفعال متباينة ومتناقضة خلال الأربعة وعشرين ساعة في اليوم، وهنا تحضرني بحوثٌ أجراها المركز القومي -ويعرف ذلك الدكتور إبراهيم غانم جيدًا- عن تخصيص الوقت في مصر، ولفت نظرنا ونحن نقوم بهذه الدراسات والتي توليتها لفترة من الفترات أنه في أثناء ما يسمى (budget time) أو (time allocation) الإنسان يفعل أفعالاً متناقضة ومهدرة ولا تؤدي إلى منفعة له ولمجتمعه، وهنا يمكن أن يشير من بعيد إلى هذا الموضوع.

النقطة التالية أنه من المدهش والمؤسف في ذات الوقت أن بلدان العالم الإسلامي وتركيا من بينها صارت في موقف سلبي فيما يتعلق بالتأثيرات السالبة للعولمة لأنها حاولت أن تأخذ الكل دون تمحيص، لكن حركة "فتح الله كولن" اختلفت حيث دعوتها للاستفادة من ميزات العولمة وتنميتها وتطويرها حيث كان يؤكد ولا يزال على مسألة إقامة المدارس بالذات والتعليم الفعال وجسور الحوار التي نحن في واحد منها الآن...

حركة "كولن" كما تقول الورقة، وكما ما لمست في نقاشات الأمس واليوم اعتمدت على الاستفادة من إمكانات الدين في نطاق المدنية الحديثة وربما هذه النقطة أو المعادلة الصعبة تستدعي التساؤل حول كيف نستفيد من إمكانات الدين اللامحدودة، وفي ذات الوقت لا ننفصل عن المدنية الحديثة ومقتضيات التطور الدولي أو العالمي؟ وهنا كان يوجد تركيز على الحفاظ على الأعراف والتقاليد في إطار حداثة المجتمع، ربما كان من ضمن المؤشرات أيضًا ترسيخ المدنية وتوطيد الديمقراطية في تركيا، إلى جانب زيادة الدخل والحض على زيادة الإنتاج الاقتصادي.

لو أحببنا أن نعرف في الجزء الأخير ماهية حركة "كولن" وجماعته بين الجماعات الأخرى هنا يستند الأستاذ "بولاج" إلى "ابن خلدون" في جانب، و"تونيز" في جانب آخر، ولو أن الفارق بينهما كبير، هو أعتمد على تصور "ابن خلدون" للعصبية، وأن هذا مصدر قوى للطاقة التي تحرك الحياة البشرية عمومًا، وعلى الجانب الآخر اعتمد على "تونيز" في تصنيفه للمجتمعات وأن ذلك يؤدي إلى تطور المجتمعات من مجتمعات الدم والقرابة إلى المجتمع الصناعي الكلي، وعندما ننظر إلى الجماعات في تركيا ونرى

موقع جماعة أو حركة "فتح الله كولن" من بينها نجد تصنيفات ربما لست متفقًا معها كلها، ولو أضفنا لها التصنيف الذي قاله حالاً الأستاذ أنس أركنه نجد أن المسألة بحاجة إلى مزيد من التحليل والمراجعة، لأنه من الممكن أن نجرى تصنيفات غير مفيدة ولا تؤدي إلى تطوير للأفكار بل بالعكس فقد تؤدي إلى تكريس أفكار بذاتها..

يبدأ الأستاذ "بولاج" بالجماعات الدينية وأن هذه هي الجماعات التي لها مذهب أو سياسة أو أيدلوجيا. ثم جماعات تتصف بالنشاط الاقتصادي نحو رجال الأعمال أو الصناع أو التجار. إلى جانب جماعات تتمحور كما سماها الأستاذ "بولاج" حول القائد المنقذ وهنا يقول إنها فكرة خيالية بعض الشيء لأنها تعتمد على فكرة "المهدي المنتظر"، وأن هذه الجماعات لا تزيد عن ٣٠٠ وفقًا لما تقوله بعض الأساطير أو غيره، لكنه يراها جماعة من الجماعات ويصنفها بعض التصنيفات، ثم ينتقل إلى الجماعة الرابعة وهي الطوائف أو الطائفة، ثم بعد ذلك يضع في النهاية جماعة "كولن" من بينها، وأنها جماعة جمعت بين أنها اجتماعية، قومية، منظمة، منفتحة، ليست صوفية، وهنا هذا جانب مهم جدًا في توصيف هذه الجماعة.

يوجد النمط التنظيمي لتوصيف جماعة "فتح الله كولن" بأنها جماعة فتية تعتمد على التجار والصناع وأرباب الحرف، وتستمد أصولها من أصول الفقه المستقاة من الإسلام السني ومستعدة للتعامل مع مقتضيات العولمة كلها لكن لتحقيق هدفها، وإن ثمة محورين رئيسين تعتمد عليهما الجماعة وهما: الطبقة المتوسطة، والطوائف، وهنا يوجد قدر من اللبس، لأنه من الممكن أن نجد من بين الطوائف فئات متوسطة أو طبقة متوسطة، لكن الأستاذ "بولاج" يراها هكذا. ويشير إلى نقطة بالغة الأهمية في الحقيقة هي نقطة ديمغرافية اجتماعية ثقافية تتمثل في مسألة الهجرة الداخلية في تركيا، والباحث يرصد ثلاث موجات للهجرة حدثت في أعوام ١٩٥٠ و١٩٧٠ و١٩٩٤، وانتقال الريفيين إلى المدن الكبرى بما أدخل فئات جديدة لحركة "فتح الله كولن" وأن تنمية أو تطوير أحوال هؤلاء لم تتم فقط بانتقالهم فيزيقيًا من القرية إلى المدينة وإنما بوجودهم في المدينة أيضًا.

في الجزء الأخير من الورقة يعرف الأستاذ "بولاج" بشخصية "كولن": العالِم المثقف، وأنه من يطلع على العلوم الأساسية الإسلامية من حديث وتفسير وفقه وتصوف، وأيضًا العلوم الحديثة بذات الوقت، ويكون لديه قدرة على صياغة هذه الأفكار الرائدة التي نراها، وأنه -أي الأستاذ "كولن"- يضع شرطًا مهمًا بأنه لا بد من معرفة لغة -ولا يعني هنا أي لغة- بل اللغة العربية أو الفارسية أو العثمانية، ليتثنى له فهم شروح التاريخ الإسلامي بحق.

عندما يقارن الأستاذ "بولاج" جماعة "كولن" بغيرها من الجماعات يجد الملامح التالية:

- شدة إتباع "فتح الله كولن" وجماعته للقرآن والسنة.
- وأيضًا تتبع الحركة النموذج التطوري الملائم للتطورات الجارية في العالم.

نقطة أخيرة أو بعض النقاط الصغيرة يهمني أن أعلق أو أعقب عليها من ورقة الأستاذ "محمد أنس" التي ألقاها، والتي تتعلق بتصنيفه أيضًا للحركات الإسلامية التركية بين إسلام سياسي وآخر اجتماعي وثالث ثقافي، أنا ربما أتحفظ قليلاً أمام هذا التصنيف، الإسلام السياسي واضح، أما ما يقال عن إسلام اجتماعي أو إسلام ثقافي فإن ذلك يحتاج إلى مراجعة ويحتاج إلى تحليل أعمق، وأنه بالذات البعد الاجتماعي في القضايا الإسلامية والبعد الثقافي لا ينفصلان فلا أستطيع أن أقول أبدًا إن هناك إسلامًا اجتماعيًا وإسلامًا ثقافيًا، بخلاف ما يمكن أن يقال من أن الإسلام السياسي مميز لأن له مطامع ومقاصد وظروف نشأة وأهدافًا لوجوده.

في النهاية عندما أقيم حركة "كولن" وأنها حركة اجتماعية دينية دولية فإن هذا يضع شروطًا لحركة "كولن"، وفي الوقت نفسه يقيدها بالظروف المجتمعية الموجودة في المجتمع الدولي العالمي وبالظروف المحلية المتاحة في المجتمع التركي، وأشكركم شكرًا جزيلاً.

المناقشات

د. أحمد زايد (رئيس الجلسة)[1]

في العالم الذي نعيش فيه ثقافات مختلفة، والعالم الإسلامي -الذي هو عالمنا- كان دائم الحوار مع الثقافات المختلفة والأفكار المختلفة، وكان علي وجه الخصوص دائم الحوار مع مشروع الحداثة الغربية، وإذا ما قرأنا هذه العلاقة التاريخية بين الإسلام والغرب، لاكتشفنا أن ثمة حوارًا خصبًا ما بين الثقافة الغربية المبنية علي القيم الحداثية وما بين الإسلام، ولكننا فيما بعد أحداث ١١ سبتمبر، وفي الآونة الأخيرة، بدأنا نكتشف أن مشروع الحداثة نفسه أصبح يتحول إلى مشروع يكاد ينفي أو يتعارض أو يتعاند مع كل القيم الأصلية التي بدأ بها، فبدأ يُظهِر أنيابًا تعصبية، وبدأ يدخل العالم المعاصر في حروب وفي صراعات، وبدأ يتحدث عن صراع الحضارات بدلاً من الوئام بين الحضارات، وبدأنا ندخل في عالم مليء بالإرهاب والتعصب، وحتى التسامح في هذا العالم أصبح يستعصى حتى بين الأفكار وبين الأيدلوجيات، ولذلك فأنا أتصور أن مشروع الحداثة هذا، الذي بني عليه العالم المعاصر، أصبح يمر الآن بأزمة كبيرة، وأصبح هذا المشروع ربما يحتاج إلى رؤى مختلفة، ويحتاج إلى منظورات مختلفة مأخوذة من ثقافات أخرى وحضارات أخرى لكي يصلح من مساره، ولكي يعدّل من البؤس الذل أحَلّ به، وأنا أعتقد أننا في طريقنا لإصلاح هذا الموقف ولإصلاح مجتمعاتنا أيضًا من الداخل، لأنه ثمة علاقة ما بين ما يحدث علي المستوى العالمي وبين ما يحدث داخل المجتمعات نفسها. نحن لا نحتاج إلى إصلاح خارجي للموقف الحداثي العالمي فقط وإنما نحتاج أيضًا إلى إصلاحات داخلية داخل المجتمعات، فهذه الظواهر التي أشرت إليها من الحروب والاقتتال والتعصب وعدم التسامح جميعها تنعكس علي المجتمعات من الداخل، وثمة علاقة وثيقة بين الداخل والخارج ولذلك فأنا أرى أن الإصلاح الخارجي يرتبط أيضًا بالإصلاح الداخلي.

---

[1] أستاذ علم الاجتماع - العميد السابق لكلية الآداب - جامعة القاهرة.

أنا أقول أننا، ونحن في طريقنا نحو هذا الإصلاح، فإن لنا أن نستلهم الأفكار العظيمة والحركات العظيمة المأخوذة من صور من النضال، وصور من العمل الدءوب، وصور من الإخلاص الاجتماعي والسياسي والمجتمعي، وهذه الصور مضيئة في عالمنا الإسلامي قديمه وحديثه، أعتقد أن عقد مثل هذه الندوات حول هذه الأفكار التنويرية ليس فقط حول المفكر "فتح الله كولن" ولكن حول "محمد عبده" وحول غيره من المفكرين العظام الذين وضعوا أساسًا للحوار مع الغرب ووضعوا أسسًا لإصلاح المجتمعات، ووضعوا أسسًا لتحول المجتمعات نحو الحضارة الحقيقية، وأنا أعتقد أن أفكار "كولن" حول التصالح وحول الحوار وحول الالتقاء وحول السلام وحول تجنب الصراع وحول تجنب الدخول في صور من التطرف وصور من التصادم ما بين الحضارات، أنا أعتقد أن هذه الأفكار تلقي في نفوس الكثيرين تجاوبًا كبيرًا، خاصة من المعتدلين الذين ينحون نحو السلام، وينحون نحو خلق عالم يقوم علي المساواة ويقوم على السلام ويقوم علي التصالح الحقيقي العادل -وغير الظالم-بين الحضارات، وأنا أعتقد أن هذا المؤتمر يسد هذه الفجوة، ويدخل في هذا المنظور وأنا أحيي جمهور عقد هذا المؤتمر وأحيي حضراتكم على حضور هذه المناقشات وأحسب أننا بهذه المؤتمرات نتقدم خطوات وخطوات نحو الالتقاء مع الحضارات الأخرى ونحو طرح أنفسنا بشكل أفضل ونحو تقديم الإسلام، بل حتى الأفكار الإسلامية والمعتقدات الإسلامية على النحو الذي يليق بها.

د. إبراهيم البيومي غانم

أشكر أخويّ الكريمين الدكتور "محمد أنس أركنه"، وأخي "نوزاد" الذي أناب عن الأستاذ "علي بولاج" فيما قدماه من بحثين مهمين جدًا، وأنا سوف أتكلم عن نقطة واحدة أثيرت في الورقتين، وهي المسألة العلمانية في تركيا الحديثة... العلمانية والدولة... العلمانية والدين... العلمانية وعملية التغيّر الاجتماعي والإصلاح السياسي والديني في تركيا...

أنا أتصور أن تركيا تبنت العلمانية "اللائكية" على النمط الفرنسي الذي لا يتخذ موقفًا

محايدًا من الدين ودوره في المجتمع ولكن يتخذ موقفًا مناهضًا للدين في الحياة وفي المجال العام ويحصره في مسألة ضيقة جدًا في العلاقة بين العبد وربه، فلم تأخذ إلا بهذا المفهوم وهذا هو المفهوم الذي تبنته النخبة الكمالية التي أسست تركيا الحديثة.

انتهت العلمانية بهذا المعنى من تركيا في سنة ١٩٥٠... انتهت العلمانية بمعنى أن تكون رؤية للحياة وفلسفة للمجتمع يتبناها ويعيد تأسيس هويته وسلوكياته ونمط حياته انطلاقًا من هذا المنظور، انتهت تحديدًا سنة ١٩٥٠ بوصول الرئيس "عدنان مندريس" للحكم كرئيسٍ للوزراء في انتخابات حرة في ذلك الوقت، وبقيت العلمانية في الدولة -في مؤسسات الدولة الحديثة -التي أسسها "مصطفى كمال أتاتورك" وحوْلها نخبة أتاتوركية كانت تمسك بمفاصل الدولة وبالبيروقراطية العامة في الدولة، وهى نخبة أيضًا مثقفة حديثة تبنت هذا المفهوم.

ابتداءً من سنة ١٩٥٠ العلمانية موجودة كهيكل عظمي بداخل جهاز الدولة وانتهت -من المنظور سالف الإشارة- لأن المجتمع التركي رفضها وبدأ يلتف حول الحركات الصوفية وحركات الإصلاح الإسلامي التي انتشرت منذ ذلك الحين وبدأت تتصاعد بشكل كبير جدًا، وهنا تأتي إسهامات الشيخ "فتح الله كولن" في ظل ما حدث من فجوة كبيرة ما بين المجتمع والدولة نتيجة تبني النخبة الكمالية للعلمانية بهذا المعنى، وهي التي بالمناسبة تسمى الآن لدى معظم أطياف الحياة السياسية التركية "العلمانية السلبية"، حتى الحزب الشعبي الجمهوري لديه بعض المراجعات في هذه النقطة حاليًا ومنذ السنوات الأخيرة، هذه "العلمانية السلبية" انتهت، وبدأت هناك تصورات وفهم آخر.

في هذه الفجوة التي أحدثتها "العلمانية السلبية" بين المجتمع والدولة دخل الشيخ "فتح الله كولن" ليملأ هذا الفراغ ليعيد اللُحمة بين المجتمع والدولة بنفس طويل وبخطة واضحة وبخطوات متدرجة، وسار في هذه الحركة الاجتماعية المدنية الإصلاحية التي أقول مرة أخرى أنها طويلة النفس.

أنا أحيي أختنا التي أثارت هذه التساؤلات، وهذه التساؤلات مهمة جدًا، وأنا لدي بعض الإجابات عليها ولكن الإخوة أقدر على الرد عليها، ولا تكتمل أهمية هذا اللقاء

إلا بإثارة مثل هذه الأسئلة لأنها بالفعل مثارة في الصحافة العالمية وفي وسائل إعلام ولدي باحثين آخرين، وهي تستحق بالفعل الحديث عنها.

أشير فقط فيما يتعلق بالجهاد، بالنسبة إلى هذا الكتاب الذي أشارت إليه أختنا فهو موجود، وبالفعل أنا معي نسخة الآن، وأنا لم أجد شخصيًا إلا رؤية واضحة جدًا تُصور الجهاد.

على حقيقته وتشير إلى أنه ليس فقط الجهاد بمعنى القتال وليس فقط جهاد النفس وفق الكتاب بالمناسبة... هو هذا وذاك، وهذا له موضوعه وذاك له موضوعه وعندما تستكمل مسوغات القوة تَستطيع أن تمارس الجهاد بالسلاح وهذا موجود عنده ولكن له أولويات، وهناك تفاصيل كثيرة جدًا عنده، شكرًا سيدي الرئيس.

د. أحمد زايد (رئيس الجلسة)

شكرًا دكتور "إبراهيم"... بدايةً -ولمزيد من البناء على مداخلتك- ذكرت أن العلمانية التركية التي تم تبنيها كانت علمانية سلبية فهل لي أن أقول أن حركة الشيخ "فتح الله كولن" قدمت نمطًا مختلفًا من العلمانية يمكن وصفه بأنه علمانية إيجابية؟ لأن العلمانية هنا لا يجب بالضرورة أن تتعارض مع الدين وإنما يمكن للدين أن يُقدِّم طرحه على الصعيد العملي لأنه طالمًا أعمل في المجتمع وأعمل في الخدمة فأنا علماني بالضرورة ولكن بفكر ديني.

د. إبراهيم البيومي غانم (يرد)

إذا سمحت لي دكتور، الأمر يتوقف هنا على ما هي العلمانية وما المقصود بها؟ إذا كانت محاربة الدين فهذه يرفضها الإسلام.

د. أحمد زايد (رئيس الجلسة):

أنا أثرت المداخلة لأنني أود لو أننا فهمنا العلمانية بمعنى لا يتعارض بالضرورة مع الموقف الديني.

د. إبراهيم البيومي غانم (يرد)

إذا أذنت لي سعادة الدكتور بعبارة واحدة فقط قالها مهندس دستور سنة ١٩٨٢ في تركيا بعد انقلاب "كنعان إيفرين"، قال: "إن حذف التعليم الديني الإسلامي من مؤسسات الدولة هو الذي صوّر على غير الحقيقة أن العلمانية تساوي الإلحاد وتساوي محاربة الدين"، هذا قول من وضع دستور سنة ١٩٨٢، فهناك مراجعات كبيرة جدًا نحن بعيدون عنها... نريد أن نعرفها وننفتح عليها بشكل أكثر تفصيلاً، وشكرًا جزيلاً.

د. شريف عبد الرحمن (مداخلة)

في البداية أود أن أتوجه بالاعتذار لجمهور العلماء أنني أتحدث بين أيديهم. لي رأي في التصنيف من واقع تخصصي في الجماعات الإسلامية، ولكن بدايةً أقول إن الأصل في التصنيف أن الواقع المفترض للجماعات الإسلامية أنها تعيش في إطار دعوة شاملة بين الأطر الاجتماعية والأطر السياسية والأطر الاقتصادية وغيرها، ولكن الجماعات الإسلامية أدخلت نفسها في إطارات تصنيفية، وبعيدًا عن المسميات أقول إن الجماعات الإسلامية تصنف في قالبين، القالب الأول: "الجماعات الأممية"، والقالب الثاني: "الجماعات غير الأممية"، والجماعات الأممية بها صنفان، الصنف الأول فيها هو "الجماعات المسيسة"، والصنف الثاني فيها هو"الجماعات غير المسيسة"، أما "الجماعات غير الأممية" فهي حركات قد تكون "حركات راديكالية" ظهرت في ظروف آنية واختفت، وهذه الحركات تتعدد ما بين "حركات تكفيرية" و"حركات غير تكفيرية"، وأختصر القول في هذا الكلام ولا أزيد عن ذلك، وشكرًا.

د. محمد يوسف عدس (مداخلة)

أنا أريد فقط أن ألفت النظر إلى الأسلوب الغربي في تشويه الأفكار والأشخاص والجماعات وخصوصًا الأفكار التي يكون لها نفوذ تجاه الغرب، وحركة الشيخ "محمد كولن" حركة لم تعد قاصرة على مكان معين، وإنما أصبحت الآن نافذة إلى أوروبا وإلى العالم الغربي كله، ولذلك عندما تصنف كما أشارت السيدة الفاضلة مع حركات أخرى مشبوهة فيرتبط في الذهن أن هذه الحركة هي من نفس النوع، وبهذه الطريقة تحجب الرؤية الصحيحة أو حتى محاولة القراءة في تجربة الشيخ "محمد كولن"، وهذه

المسألة لا تنطبق فقط على الحركة العظيمة التي بدأها هذا الرجل العظيم، وإنما هي أيضًا تنطبق على حركات وشخصيات ورموز إسلامية كثيرة جدًا، وقد عرفت هذا من دراسات مستفيضة للعقلية الغربية في بثها للثقافة ومحاصرة الأفكار الفعالة القوية التي يخشى منها في المستقبل، والسلام عليكم.

الأستاذ محمد أنس أركنه (يرد) [مترجم عن التركية من جانب أ.نوزاد صواش]

أنا مع الدكتور "محمود الكردي" في تعليقاته كلها، الإنسان دائمًا لا يوفق في التصنيفات خاصةً التصنيفات الاجتماعية، لا سيما أنه في العلوم الاجتماعية المصطلحات مشكلة أساسية، وأنا في البداية أصلاً تطرقت إلى هذا الموضوع بإسهاب، وكان بإمكاننا أن نطرح مصطلحات أخرى وتصنيفات أخرى لكن الوقت لا يكفي.

هناك أسئلة كثيرة حول العلمانية، أتمنى لو توصلنا إلى تعريف للعلمانية يفيدنا في آخرتنا أيضًا، هناك تعريفات كثيرة للعلمانية، والدكتور "سيف الدين عبد الفتاح" البارحة تطرق إلى موضوع مهم، وهو المراحل الحرجة التي نمر بها.

العلمانية في تركيا بخاصة تعد موضوعًا مستقلاً يتوجب المناقشة، لأن العلمانية عندنا تعتمد على الفكر الفرنسي، لذلك فموضوع العلمانية عندنا هو موضوع هش وحساس جدًا، وهل تم الاتفاق حول مصطلح الديمقراطية؟!

ربما من الممكن أن نستخلص تعريفًا للعلمانية لدى الأستاذ "فتح الله كولن" لتكون بمعنى:

أن يتم التعايش ما بين الأفكار والأديان والتيارات والثقافات المختلفة في وطن واحد مثلاً.

هناك أسئلة حول الأستاذ "فتح الله كولن": منهج الأستاذ "فتح الله كولن" منهج "أربكان"، والدكتور "أربكان" هو شخصية سياسية، أما الأستاذ "محمد فتح الله كولن" فهو عالم إسلامي ومفكر مثقف بكل معنى الكلمة. ما أقصده أن نتطرق أيضًا إلى دور العالِم في صناعة الحضارة الإسلامية...

ينبغي أن نقرأ شخصية "الأستاذ "من حيث دورها في صناعة الحضارة الإسلامية أي دور العالِم. وفق قناعتي الشخصية فإن تاريخ الإسلام ليس هو تاريخ الخلفاء والسلاطين، فإذا نظرنا إلى شرايين التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية سنجد أن العلماء هم الذين صنعوا هذه الحضارة، لكننا طبعًا تعودنا على قراءة التاريخ "كرونولوجيًا" -حيث الحروب والأحداث وتغير السلاطين هي المسيطرة على الرؤية التاريخية- لكن إذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامي نجد أن مؤسس الحضارة أصلاً هو العالِم ورؤيته للعالَم، هذا هو الفرق، وينبغي ألا ننظر نظرة اختلاف أو فرقة بين الشخصيتين.

من الطبيعي أن تكون هناك اختلافات فكرية لكن أن تؤدي إلى فرقة أو صدام... هذا لم يحدث أبدًا.

هذا الكلام الذي تقولونه جميل، لكن سنخرج من هذه القاعة وهذا الكلام سيتبخر في الهواء! هذه القضايا التي نناقشها هي قضايا الأمة كلها ليست قضايا المناقشين هنا...

مثلاً أهم قضية عندنا في العالم الإسلامي هي هذه الفجوة والهوة الساحقة ما بين الكلمة والفعل، طبعًا مع كوننا بالتأكيد نحتاج إلى الكلمة فبدون كلام لا يمكن أن نفعل شيئًا. يوجد سؤال حول الوقف ولكن ربما يحتاج وحده إلى مؤتمر.

أ.نوزاد صواش[1]

أنا فقط سألخص، بالنسبة لمسألة التسمية، الأستاذ "فتح الله كولن" أو من يحبون الأستاذ "فتح الله كولن" أبدًا -وفي أي مكان في العالم- لم يقولوا تعالوا... اعقدوا مؤتمرات عنا، أعلنوا عنا... روجوا لنا...

ربما أكثر ما ابتعد عنه الأستاذ "فتح الله كولن" هو هذه التصنيفات والتسميات، حتى هو ربما منزعج من هذا المؤتمر ذاته، وقال "أرجوكم ركزوا على الفكرة لا على الأشخاص".

بالنسبة لمسألة التسمية فإنه يقول لو نَسَبُوا أكبر الآثام إليَّ، لكان أسهل بكثير من أن ينسبوا أشخاصًا إليّ، أنا فرد من الأفراد، "كن بين الناس فردًا من الناس": هذه تعتبر

[1] المشرف العام لمجلة حراء - قام بعرض ورقة علي بولاج.

القمة السامقة بالنسبة لي" -يقول الأستاذ "كولن"- لكن المشكلة أن من زارونا في تركيا ومَنْ زرناهم.

في العالم العربي وأعجبوا ببعض الجوانب من هذه التجربة. فكيف يمكن أن نطرحها للنقاش ويكون هناك تواصل فكري وتبادل خبرة؟ يحتاج الأمر إلى تسمية هذه التسمية... إذا كان الأصل هو المسمَى فهل نسميها حركة أو كذا؟ الأنام كلهم تحيروا في التسمية، لماذا؟

لأن القضية ليست قضية تسمية بل عمل، الناس الذين يؤمنون بهذه الفكرة يعملون، يعملون دون أن يطلبوا من أحدٍ أن يروج لهم أو أن يسميهم أو يعقد مؤتمرات عنهم... أبدًا، ثمة كلمة للأستاذ "فتح الله كولن" نفسه يقول: "افتح إسطنبول! -أي كن فاتحًا- ثم انس أنك فتحت إسطنبول، وليقل الناس: "أحدهم فتح إسطنبول" فتقول أنت: "من الذي فتح إسطنبول؟!".. هكذا، أعمل فقط... فالتركيز يكون على العمل ، ولذلك يقول الأستاذ: "الذي أفسدنا هو هذه التصنيفات والتسميات، ما ضركم في تسمية الله لكم؟ كيف سماكم؟ ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمينَ﴾(الحج:٧٨) فلماذا تتسمى بكذا.. بكذا.. بكذا؟ هذه القضية إسلامية، لكن أحيانًا لا أدرى، قد يحتاج الأمر إلى تسمية ما لكن ليس بالضرورة أن نتعلق بالتسميات، المهم الفكرة، المهم الروح.

ثانيًا: هذه الفكرة ظهرت في تركيا، وتركيا نحن جميعًا صنعناها أصلاً، بمعنى أن الحضارة العثمانية ليست حضارة الأتراك، هي حضارة كل المسلمين، نحن صنعناها، ومن الطبيعي جدًا أن يظهر من تركيا، من قلب العالم، الإسلامي فكر هو أصلاً لو نظرتم فيه وفي حقيقته فإن كلنا سنجد أنفسنا فيه، وهذا المؤتمر هو اجتماع الأشقاء والإخوة الذين كانوا يقيمون في شقة واحدة، وابتعدوا عن بعضهم لمدة قصيرة، وأصبح لكل واحد منهم تجربة وخبرة منفصلة لكن الآن يجتمعون، وهذا يقول لأخيه ماذا عندك؟ وهو يقول له ماذا عندك؟

أي إن الإيجابيات نجمعها فيما بيننا لنقدم شيئًا طيبًا إيجابيًا لأمتنا وللإنسانية جمعاء، لأن المسلم وهذا فكر الأستاذ "فتح الله كولن" ليس مسئولاً

عن المسلمين فقط، المسلم مسئول عن كل الإنسانية جمعاء.

بالنسبة لمسألة السياسة: فإنه حسب رؤيتنا نحن، الأستاذ "فتح الله كولن" مفكر، ومن الطبيعي جدًا أن يؤثر على بعض الشخصيات، لكن الأستاذ "فتح الله كولن" اشتغل في المجتمع، واشتغل في المؤسسات المدنية، في صناعة الإنسان، وهذا الإنسان ممكن أن يوجد في كل مكان، إذا استطعنا أن ننشىء الإنسان الصالح هذا والفرد الصالح فإنه سوف يصلح وسوف يعمل من أجل الخير أينما وجد، سواء كان سياسيًا أو اقتصاديًا أو أستاذًا جامعيًا أو طالبًا، ومن ثم من الطبيعي جدًا مثلاً أن تتأثر بعض الحركات السياسية بفكر الأستاذ "فتح الله كولن"، "العدالة والتنمية" أكيد تأثر بالأستاذ "فتح الله كولن"، "أجاويد" نفسه -وهو كان زعيمًا يساريًا رحمه الله- أكيد تأثر بالأستاذ "فتح الله كولن" ورؤيته في التسامح وحوار الحضارات لأن فكرة الأستاذ "فتح الله" تقوم على أساس التواصل، بينما الفكرة الأساسية التي كانت عندنا -الفكرة السياسية والمجتمعية والفكرية- هي فكرة الصدام، لا أحد يتحمل الآخر، فإذًا كيف نتواصل فيما بيننا -نحن أبناء المجتمع الواحد- وإن كنا مختلفين حول القواسم المشتركة من أجل مصالح وطنية سامية؟ ثم فيما بعد، كيف نجتمع -نحن أبناء الأمة الواحدة- حول الخير.. حول قواسم مشتركة من أجل الأمة ومن أجل الإنسانية؟

كما أنه أيضًا وفيما بعد هذه المؤتمرات التي تعقد في كل مكان، ووجود المدارس في كل مكان عقلاء الإنسانية كلها كيف يمكن أن يجتمعوا في منتديات مختلفة وأيضًا يعملون من أجل الإنسانية لتتحول فكرة السلام وفكرة التعايش وفكرة المحبة ثقافة إنسانية شاملة؟

أنا أفهم من فكر الأستاذ "فتح الله" هذا الجوهر، أما بالنسبة للسياسة فإن من واقع ما شهدتُه عبر التجربة فإنه مهما كان اسم الحكومة، سواءً كانت حكومة حزب "العدالة والتنمية" أو "حزب الرفاه" أو "حزب اليسار" فإن موقف الأستاذ كان دائمًا إذا عملت شيئًا إيجابيًا فإن موقفه هو الدعم لها ولا يهم الاسم، أحيانًا المخالف قد يصنع شيئًا جيدًا وهذا يحتاج إلى تأييد، لكن إذا فعل شيئًا غير صحيح، هنالك نطرح له البديل، لا

ننتقد فقط ونهدم بل نطرح البديل، هذه فكرة الأستاذ الأساسية، كان يقول للصحافيين "أنتم الصحافيين دائمًا تنتقدون"، لكن ينبغي أن تطرحوا البديل، فقال مجموعة من الصحافيين بأن هذا عمل صعب نحن لا نستطيع أن نفعله. إذًا ثقافة طرح البديل، ثقافة الحلول في المواطن التي ننتقدها هذه رؤيته إلى السياسة وإلى كل شيء، لذلك التسميات والأسماء لا تهم، مهمًا كان الشخص أو الحكومة أو الفريق إذا عمل عمل صالحًا جيدًا نحن كشعب ندعم هذا الشيء، وإذا عمل عملاً خاطئًا أيضًا ننتقده بأدب لكن نطرح البديل، وهذه نقطة مهمة جدًا، وشكرًا جزيلاً.

د. محمود الكردي (يرد)

هو سؤال واحد فقط ولن أطيل في الإجابة عليه، يستفسر صاحب السؤال عن توصيف حركة "فتح الله كولن"، وأنها ليست صوفية.

هنا الصوفية إذا كانت بالمعنى الذي قدمه الأستاذ "نوزاد" في الأوصاف التي تتعلق بالشيخ صاحب الحركة، أو حتى أيضًا في الورقة الأخرى، فهي بالقطع أوصاف تنم عن صوفية، هو قدم نفسه قدوة للآخرين، ويعمل في المجتمع، ولذلك هنا أستعير فقط العبارة التي وردت على لسان أحد المشاركين بالأمس بأنه كان واعيًا جدًا ولم يزل من المهم ألا تُحول الفكرة إلى شخص لأنه من الممكن جدًا، أن يضرب الشخص، فتسقط الفكرة، وكان حريصًا على العكس على تحويل الشخص إلى فكرة وتحويل الفكرة إلى مؤسسة، كالتي يتولاها، فتعيش الفكرة بصرف النظر عن الشخص، شكرًا.

المحور الثالث

مجالات العمل وخبرات الممارسة
من المحلية إلى العالمية



الجلسة الأولى:

التعليم

"فلسفة التعليم: السباحة في المجال الحيوي" / د. سمير بودينار

"مفهوم التربية الشمولية لكولن وانعكاسه على المدارس" / د. رجب قيماقجان

التعقيب / د. فتحي ملكاوي

المناقشات

الجلسة الثانية:

مكافحة الفرقة

" الحوار الداخلي والمواطنة" / د. ياسين أقطاى

"مفهوم الحوار: بين فتح الله كولن وسيد قطب" / محمد صفار

التعقيب / د. باكينام الشرقاوى

المناقشات

الجلسة الثالثة:

مكافحة الفقر

"محاربة الفقر: المنطلقات والغايات

-حركة فتح الله كولن أنموذجا-" / د. عمار جيدل

"برامج ومشروعات مكافحة الفقر في الداخل والخارج:

نماذج مختارة" / عبد الله محمد عرفان - أيمن عبد الله شحاتة

التعقيب / د. صلاح عرفة

المناقشات

الجلسة الأولى:

التعليم

فلسفة التعليم: السباحة في المجال الحيوي

د. سمير بودينار[1]

"إن إصلاح أي أمة لا يكون بالقضاء على الشرور،
بل بتربية الأجيال تربية صحيحة وبتثقيفها ثقافة صحيحة،
ورفعها إلى مستوى الإنسانية الحق..."

محمد فتح الله كولن[2]

تقديم

لا نبالغ إذا قلنا إن التعليم هو الآلية المركزية في فعل الحركة الإصلاحية الحديثة في عالم المسلمين، منذ بداية ظهورها خلال القرنين الماضيين؛ إذ تكاد الدعوة إلى التعليم مقترنة بحركة ميدانية لبناء المدارس، ونشاط منظم داخلها من خلال عملية تعليم قاصدة ومنظمة، تكون السمة الجامعة بين كافة دعوات الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، أو المعتبرة من بينها على الأقل.

ولا غرابة في ذلك بالنظر إلى أن تحقيق المقاصد الكبرى لدعوات الإصلاح، والأهداف الأساسية لتلك الدعوات، تقترن كلها بالتعليم كفكرة ومجال وإطار للعمل والحركة، وهو الحقل الذي يشكل البيئة المناسبة للفعل المجتمعي لدعوات الإصلاح.

[1] أستاذ بجامعة محمد الأول - رئيس مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية - وجدة-المغرب.
[2] فتح الله كولن، الموازين أو أضواء على الطريق، دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ٢٠٠٦، ص ٧٧.

فمن الدعوة إلى إصلاح التعليم كفكرة جامعة مع النهضوية الإسلامية الحديثة، إلى المدارس الأهلية في المشرق العربي، إلى المدارس الحرة التي نشطت في الدعوة إلى إنشائها السلفية الإصلاحية في المغرب ومن خلالها الحركة الوطنية التي شكلت المدارس الحرة واجهة أساسية من واجهات مقاومتها للمستعمر ومؤسساته في صياغة الوعي وصناعة النخبة، مرورًا بمجهودات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في هذا المجال، خصوصا رائدها المؤسس الشيخ عبد الحميد بن باديس، وخليفته الشيخ البشير الإبراهيمي، ومدارس النور التي أسسها طلاب العالم والمصلح التركي الكبير بديع الزمان سعيد النورسي بتأثير من رسائله التي بثها في تركيا ثم ترجمت وانتشرت في مناطق كثيرة والمسماة "رسائل النور"، وصولا إلى نموذج المدارس العربية والإسلامية في الغرب، التي نتجت عن استقرار جاليات إسلامية كبيرة في تلك البلاد بالتزامن مع تزايد حركة الهجرة نحو أوروبا وأمريكا الشمالية منذ مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أدى ذلك إلى نشوء مجتمعات مسلمة كاملة جديدة في الغرب، مع ما واكبه من تنامي الوعي بالهوية والانتماء وظهور حاجة لتعليم خاص بتلك الجاليات إلى قيام تعليم عربي وإسلامي موازٍ في تلك البلاد المَهَاجر.

وحين نتجه إلى تحليل دور التعليم لدى حركات الإصلاح في عالم المسلمين من حيث كونه أداة مركزية في بلوغ المقاصد الكبرى لتلك الحركة، والبيئة المناسبة لنشاطها لبلوغ تلك المقاصد، فإن التعليم حينئذ يبدو كما لو أنه المجال الحيوي الضروري لحركة الإصلاح ومستقبلها، سواء بالنظر لكونه قناة التواصل الأساسية للرؤى التي تحملها والقيم والأفكار التي تبشر بها والنماذج التي تقدمها وتدعو إليها، أو اعتبارًا لأهمية التعليم جسرًا بين مجتمع الفكرة الأصلي وبين غيره من المجتمعات، وخاصة ما يقع في دوائره القريبة، أو ما يؤديه التعليم من دور بالنسبة لمشاريع الإصلاح الإسلامي عموما في أداء رسالتها عبر العالم، امتدادا للدورالمهم للتعليم في إتاحة فرص التأثير بين عالم المسلمين ومجال شهوده الحضاري الممتد على مساحة العالم، انطلاقًا من رسالته الإنسانية للعالمين.

١.الرؤية الإصلاحية عند الأستاذ كولن

أ. النموذج التفسيري: حركة نماذجها من ذاتها

غير أن التجربة التي تستوقفنا في هذه الورقة أكثر من غيرها هي التجربة التركية الحديثة في مجال التعليم، والتي تمثل بشكل من الأشكال امتدادا لمدرسة "رسائل النور" ومؤلفها بديع الزمان النورسي، وإن في صيغة اجتهاد معاصر داخل هذا الاتجاه، والمقصود هنا التجربة التي أسسها الأستاذ فتح الله كولن أحد رواد منهج الإصلاح الإسلامي الحديث في تركيا، والذي تتسم أفكاره ودعوته، وبالتالي ما نشأ بتأثير من تلك الدعوة من عمل ميداني، وبنية مؤسساتية، بالاهتمام الشديد بالتعليم؛ حتى إنه يمكن القول إن حركة تعليم واسعة ومنظمة هي أهم التجليات الظاهرة لدعوة الرجل على الإطلاق، إلى جانب قطاعات أخرى موازية كالإعلام والنشر واالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والصحية.

ولعله من المفيد هنا ونحن بصدد خبرات مقارنة حول مستقبل الإصلاح في عالم المسلمين، وخاصة مع حركة الأستاذ فتح الله كولن التوقف عند طبيعة هذه "الحركة" والتي يبدو من خلال دراسة طبيعة بنيتها وخصائصها الفكرية والتنظيمية أنها نموذج جديد للعمل الإصلاحي العام، ربما بدت معه أي مقارنة بين تلك "الحركة" وبين التجارب الإصلاحية المعاصرة، خصوصًا في العالم العربي، من قبيل القياس مع وجود الفارق، ذلك أن "حركة" الأستاذ فتح الله كولن ليست في الواقع حركة مركزية، ولا تنظيما ولا جماعة أو طريقة، حيث يفسر الأستاذ كولن نفسه المسار الذي مضت دعوته عليه، وتأسيس المؤسسات الكثيرة بتأثير من تلك الدعوة بأن ما فعله هو أنه اقترح على الناس فكرة، وأنهم يطبقونها بناء على "معقولية الفكرة".

والواقع أن الشاهد الأهم على جدية هذا الكلام، هو أن الرابط بين كافة مؤسسات تلك "الحركة" -بما فيها مؤسسات التعليم- هو الفكرة وحدها، مع استقلال كل منها ماليًا ومؤسسيًا بشكل كامل.

ثم نجد الأستاذ كولن وهو يحاول مقاربة هذه القضية الإشكالية بالنسبة للبعض ممن حاول تفسير حركته باستخدام نماذج للفهم والتفسير من خارجها، يطرح مقاربة

"الحركة ذاتية النماذج"، ففي مقال له بعنوان "حركة نماذجها من ذاتها"[١] يدعو الأستاذ كولن إلى دراسة وافية لتجليات دعوته في مجالات العمل المختلفة عبر العالم، مؤكدًا: "إن هذه الحركة ظاهرة يجب أن تُشرح ويتم الوقوف عندها بشكل جدي"، مقدمًا محاولة في دراستها، وموضحًا أنه "إن استطاعت محاولتنا هذه دفع بعض أرباب الهمة إلى البدء في هذه المهمة، فإن محاولتنا تكون قد وصلت إلى هدفها"، وهو حين يشرح ملامح النموذج الذاتي في تلك الحركة لا يبارح -كعادته- تركيز النظر والاهتمام حول قيم النموذج الإنساني الذي تمثله، سواء في مستوى البذل والعطاء، أو في رقي المثال الأخلاقي "فَقَدْ قررت فئة قليلة ملك الحب قلبها أن تنطلق لنيل رضاه تعالى إلى المشرق وإلى المغرب، وإلى أرجاء الأرض جميعًا في وقت لم يخطر فيه هذا بخاطر أحد.. انطلقت دون أن تهتم بآلام الغربة وبفراق الأحبة، ملؤها العزم والثقة".

وهو هنا يشير إلى الحركة الواسعة التي أقبل عليها طلابه بتوجيه منه، إلى التوجه إلى جميع بلدان العالم التي يستطيعون الوصول إليها، وتقديم دعوتهم للناس في شكل "خدمة" مؤسسية في كل المجالات الممكنة، وخاصة المدارس.

ثم يفسر الأستاذ كولن العلاقة بين النموذج الإنساني الذي يبشر به وينشده، وبين المنجز الحضاري والثقافي لهذا النموذج بأنها علاقة انعكاس إذ "تتشكل فعالياته الفنية وأنشطته الثقافية بهذه المقومات الداخلية، ولئن كان الحاصل الظاهر أثرًا فنيًا أو كتابًا أو رسمًا أو شعرًا أو لحنًا، فإنه يهتف بمشاعر وأحاسيس القلب المتغذي بهذا الأنموذج والجوهر الداخلي.. إذ تبدي رسمها الداخلي على الفن والثقافة والأنشطة الأخرى".[٢]

كل ذلك من خلال ثنائية الفكرة والحركة، أو الحركية والفكر كما يقول: "نحن نلخص خط كفاحنا كورثة الأرض بكلمتي الحركية والفكر. وإن وجودنا الحقيقي لا يتم إلا عبر الحركية والفكر... حركية وفكر قادران على تغيير الذات والآخرين. والواقع أن كل كيان ثمرة حركة ومجموعة من المبادئ والتصورات، كما أن بقاءه مرتبط باستمرار

[١] أنظر فتح الله كولن "حركة نماذجها من ذاتها" مجلة سيزنتي التركية، أغسطس ٢٠٠١، وترجمة أورخان محمد علي في مجلة حراء العدد ١٣ أكتوبر- ديسمبر ٢٠٠٨.

[٢] فتح الله كولن، الخصوصيات الأساسية للفكر الإسلامي، ترجمة عوني عمر لطفي أوغلو، مجلة حراء العدد: ١٦ (يوليو - سبتمبر) ٢٠٠٩.

هذه لحركة وتلك التصورات. وإن أهم شيء وأشده ضرورة في حياتنا هو الحركية".[1]

إذن فالنموذج هو نتاج تفاعل بين الفكرة والحركة، أي إن الذي يصنع النموذج ويمنحه تميزه ليس الفكرة وحدها، بل قابليتها العملية عبر مبدأ الحركية، هذه التي تمثل في آن آلية تنزيل الفكرة على الواقع، وإعادة بناء مستمرة للنموذج.

ب. التعليم.. مركز المشروع

يختصر الأستاذ محمد فتح الله كولن أدواره وأدوارطلابه الكثر الذين تخرجوا من حلقات دروسه العلمية ومجالس وعظه بالمساجد السلطانية في المدن التركية، وخاصة إسطنبول في مهمة واحدة هي "التبليغ"، الذي يقول عنه الأستاذ كولن إنه "غاية وجودنا"،[2] أي إن هذه هي المهمة المركزية في الحياة من خلال فكره ودعوته، ولم يكن غريبا والحالة هاته أن تكون كاتابات الأستاذ كولن عن المعلم من أوائل كتاباته، وأن يشتمل إنتاجه الفكري على كتابات في تعليم اللغة العربية.[3] كما كان الأستاذ كولن يخاطب النابغين من طلبته منذ بداية دعوته موجها إياهم إلى التخصص في مجال التدريس، داعيًا إلى الاتجاه إليه رغم ما تتيحه العلامات المتقدمة لهؤلاء الطلاب من ولوج كليات القمة كالطب والعلوم السياسية والهندسة المتقدمة، ولعل هذا الأمر هو ما يفسر جزئيا المستوى العالي للمدرسين والأطر التربوية في المؤسسات التعليمية التي نشأت بتأثير من دعوة الأستاذ كولن.

وحين نتلمس مصادر هذا الاتجاه لديه من خلال رؤيته المعرفية نجد أن المنظورالذي يحكم المنهج الإصلاحي للأستاذ كولن يقدم إطارا فكريا لحقل التعليم، وذلك في مستويات ثلاث تمثل مفاتح في فهم خصائص المنظومة التربوية وعناصر نجاحها في عالم اليوم، وهذه المستويات الثلاث هي: خاصية الإنسان وبشكل أدق ما يسميه الأستاذ كولن "الإنسان الجديد"، وخاصية الإسلام، وخاصية المرحلة أو العصر.

---

[1] فتح الله كولن، الحركية والفكر، ترجمة: عوني عمر لطفي أوغلو، مجلة حراء العدد: ١٢ (يوليو-سبتمبر) ٢٠٠٨.

[2] محمد فتح الله كولن، طرق الإرشاد في الدين والحياة، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص٢١.

[3] الإشارة هنا إلى كتاب الأستاذ فتح الله كولن "تعليم العربية بطريقة حديثة".

وتكمن أهمية هذه المستويات الثلاث في كونها العناصر الأساسية لفهم منظور الأستاذ كولن الإصلاحي الشامل، ومقوماته وشروط نجاحه، بما في ذلك مجال التعليم، وبالتالي فإن أي محاولة لفهم مشروعه الدعوي وتجلياته في حقل التعليم خاصة، لا يمكن إنجازها بمعزل عن إدراك تلك الأضلاع الثلاثة لمنظومة التغيير وفق ذلك المنظور، فضلاً عما تضيئه من مساحات الفهم لسر النجاح الذي حققته المؤسسة التعليمية التي أنتجتها دعوة الأستاذ كولن على أرض الواقع وهي تعد اليوم جيلاً كاملاً من حياتها، حيث افتتحت أول مؤسسة من هذه المؤسسات وكانت من ضمن مجموعة مدارس "الفاتح" في تركيا سنة ١٩٨٢، سنتين بعد الانقلاب العسكري الذي قاده الجنرال كنعان أفرين سنة ١٩٨٠، فيما كانت قبل هذا التاريخ مجرد أقسام داخلية لطلاب يدرسون في المدارس الحكومية أو الجامعات العامة.

ج: أضلاع مثلث الإصلاح

الإنسان الجديد:

يقدم الأستاذ كولن جملة من السمات التي يتصف بها الإنسان الجديد الذي يبشر به نمطًا موفقًا إلى تحمل أمانة الإنسانية، قادرًا على القيام بمسؤولياتها، وبالتالي ركن بناء النموذج الناجح لأي مشروع، فيقول: "سيولد إنسان جديد كل الجدة، إنسان يفكر ويحاسب، ويوازن ويدقق، ويعتمد على التجربة قدر اعتماده على العقل، ويثق ويؤمن بالإلهام والوجدان قدر اهتمامه بالعقل والتجربة؛ إنسان يحاول دوما بروحه وبدنه الوصولَ إلى الأفضل، ويرغب في الوصول إلى الكمال والتكامل في كل شيء. إنسان يسمو بالموازنة بين الدنيا والآخرة، ويوفق إلى الجمع بين عقله وقلبه فيصبح نموذجًا جديدًا لا مثيل له". وإذ يقدم الأستاذ كولن السمات الذاتية للإنسان الجديد فإنه يبين علاقته بالأنساق الفكرية السائدة وقابليته للاستقلالية والإبداع حين يقول "فكما أن الشرق والغرب لن يستطيعا أسره ووضع السلاسل في قدميه، فكذلك لن تستطيع الأفكار والفلسفات التي تتناقض مع هويته المعنوية وجذوره أن تغير وجهته وتضله في ظلامها عن طريقه، بل لن تستطيع أن تزحزحه عن مكانه قيد أنملة أو أقل من ذلك".

بعد ذلك يبرز الأستاذ كولن الملامح النفسية والعملية التي تكسب النموذج الإنساني الذي يبشر به ويدعو إلي أسباب النجاح، وهي السمات التي تجمع بين التوازن في أبعاد الإنسان، وسلامة رابطة الانتماء والهوية لديه مع الإيجابية في التعامل مع الحياة، والقدرة على التفاعل الإيجابي الخلاق مع المنجز البشري لصالح الإنسان..مطلق الإنسان، وهو يرسم ملامحه بهذه الصورة:

الإنسان الجديد رجل حر في تفكيره، حر في تصوره، حر في إرادته، وحريته هذه مرتبطة بقدر عبوديته لله ﷻ. ثم إن الإنسان الجديد لا يتشبه بالآخرين ولا يتمثل بهم، بل يحاول جاهدًا أن يتزيًّا بهويته الذاتية ويتزيّن بمقوماته التاريخية.

الإنسان الجديد ممتلئ بالفكر، ملتهب بعشق البحث، مفعم بالإيمان، قابل للوجدانيات، متشبع بنشوة الروحانية ومعانيها... إنسان يبدي كفاءة من نوع آخر في سبيل بناء عالمه، مستفيدًا من إمكانيات عصره إلى أقصى حد، متمسكا بمبادئه وقيمه الذاتية.

الإنسان الجديد، هو إنسان يحمل في قلبه إيمان أجداده الأجلاّء، ويفكر تفكير أعلام حضارته العظماء، ويمتلئ مثلهم رغبة في إسماع صوته وإظهار قوة رسالته للبشرية جمعاء.

الإنسان الجديد يستخدم جميع وسائل الاتصالات الحديثة؛ كتبًا وجرائد ومجلات، وإذاعة وتلفازًا ومنشورات للولوج إلى القلوب والنفوذ إلى العقول والدخول إلى الأرواح، ويثبت جدارته من خلالها مرة أخرى، بل يسترد مكانته المسلوبة في التوازن العالمي من جديد.

الإنسان الجديد، هو إنسان عميق من حيث جذوره الروحية، متعدد من حيث ما يملكه من كفاءات صالحة للحياة التي يعيش في أحضانها. إنه صاحب القول الفصل في كل الميادين بدءًا من العلم إلى الفن ومن التكنولوجيا إلى الميتافيزيقيا، وصاحب خبرة ومراس في كل ما يخص الإنسان والحياة.

الإنسان الجديد متشبع بحب الوجود كله، حارس للقيم الإنسانية وراصد لها. فهو من جهة يحدد موقعه وينشيء ذاته على أساس الأخلاق والفضيلة التي تجعل

من الإنسان إنسانًا مثاليًا، ومن جهة أخرى يحتضن الوجود كله بقلبه الواسع وشفقته الشاملة، ويسعى دائمًا من أجل إسعاد الآخرين.

الإنسان الجديد يملك طاقة بنّاءة وروحًا مؤسِّسا، يبتعد عن النمطية بشدة، يعرف كيف يجدد نفسه مع الحفاظ على جوهره، ويعرف كيف يروّض الأحداث فتأتي لأمره طائعة خاضعة... لأن الإنسان الجديد، بطل التوازن بكل ما تعنيه كلمة التوازن؛ فهو يرى أن الأخذ بالأسباب من واجبه، والتسليم للحق تعالى من صميم إيمانه.

الإنسان الجديد فاتح ومكتشف معًا، يغوص كل يوم في أعماق أعماق ذاته،... ويلح على طرق الأبواب المكنونة وفتحها في الآفاق والأنفُس".[1]

خاصية الدين..أو مكامن قوة الإسلام في عالم اليوم:

في المستوى الثاني من بنائه النظري لمقومات نجاح منظومة الإصلاح الإسلامي في علاقتها بمجال التربية والتعليم، تبدو رؤية الأستاذ كولن للخصوصيات الدافعة لرسالة الإسلام اليوم، والتي تجعل منها -إن أحسن استثمار مكنوناتها الراقية والتعامل معها بمستوى مناسب لذلك الرقي- مفتاحًا لمجالات وآفاق واسعة حتى تبلغ مقصدها في تحقيق الإنسانية بالإجابة على الإشكالات الوجودية التي تواجه الإنسان في عالم اليوم. وأول تلك الخصائص: السمة التجاوزية للإسلام، اعتبارًا لكونه منظومة معرفية تفسيرية مفارقة للزمان والمكان، وبالتالي غير خاضعة لقوانين الصلاحية الخاصة بهما، وذلك بتوضيحه أن "جذور الإسلام لانهائيةٌ فوق الزمان والمكان.."، مما يتجلى في قدرة الدين على التفاعل الإيجابي مع حاجات الإنسان ومتطلباته، ومن هنا تأكيده " أن الإسلام منفتح على اقتباسٍ ما يمكن اقتباسه من قيم الأمم الأخرى؛ فالإسلام يبحث عن كل فائدة ومصلحة حتى وإن كانت في أقصى بقاع الأرض، ويطلبها أنّى يجدها. وكما اقتبس في الماضي من علوم الفيزياء والكيمياء والرياضيات والفلك والهندسة والطب والزراعة والصناعة والتقنيات الأخرى أينما وجدها، ثم قوّمها وطوّرها وأودعها أمانة للأجيال الآتية، فاليوم أيضًا يأخذ كل ما يمكن أخذه أينما

[1] الإنسان الجديد، فتح الله كولن، المقال الرئيس مجلة حراء العدد: ١١ (أبريل - يونيو) ٢٠٠٨.

وجده، وينميه ويطوره -إن استطاع- ويُودِعه أمانة للوارثين الجدد".

أما الجانب الآخر من خصائص الإسلام في راهنه كما يرى الأستاذ كولن فهو الذي يتجلى في فعاليته التكاملية، أي الارتباط الشرطي والتبادلي بين تكامل عناصر الإسلام وبين تحقيق فعاليته المقاصدية، لأن الإسلام كما يقول "إيمان، وعبادة، وأخلاق، ونظام يرفع القيم الإنسانية إلى الأعلى، وفكر، وعلم، وفن. وهو يتناول الحياة كلاً متكاملاً، فيفسرها، ويقوّمها بقيمه. وهو يفسر أداء الحياة دومًا ممتزجًا مع الواقع، ولا ينادي البتة بأحكامه في وديان الخيال بمعزل عن الحياة. يربط أحكامه وأوامره بمعطيات الحياة المعيشة وبإمكانية التطبيق، ولا يبني الأحكام في دنيا الأحلام. الإسلام متواجد وحركي في الحياة بكل مساحاتها، من المعتقدات إلى أنشطة الفن والثقافة... وذلك هو أهم الأمارات والأسس لحيويته وعالميته الأبدية".[1]

خاصية العصر.. أو القرن الواعد:

ثالث أضلاع المثلث في رؤية الأستاذ كولن لأسس فعالية الإصلاح الإسلامي وخاصة من خلال منظومته التربوية هو ذلك المتصل بخصائص العصر الذي نعيشه، والذي إن كان يفرض على رسالة الإسلام أسئلة وتحديات جديدة مطالبا بتقديم الأجوبة والحلول لها، فهو في الوقت نفسه يمثل مجالاً خصبًا ومناسبًا، يفتح أمام تلك الرسالة آفاقا أرحب، وذلك بالنظر أولاً إلى ما مر على مجتمعات عالم المسلمين من تحديات أخطر في القرن الماضي استطاعت معها لا أن تصمد فحسب، بل أن تبقي على فعاليتها الروحية والثقافية لإعادة بناء نموذجها في النهضة الحضارية، يقول: "لقد كان القرن الثامن عشر، بالنسبة لعالمنا، قرن التقليد الأعمى والمبتعدين عن جوهرهم وكيانهم؛ وكان القرن التاسع عشر، قرن الذين انجرفوا خلف شتى أنواع الفانتازيات واصطدموا بماضيهم ومقوماتهم التاريخية؛ والقرن العشرون، كان قرن المغتربين عن أنفسهم كليا والمنكرين لذواتهم وهويتهم، قرن الذين ظلوا يُنقّبون عن مَن يرشدهم وينير لهم الطريق في عالمٍ غير عالمهم. ولكن جميع الأمارات والعلامات التي تلوح

[1] الخصوصيات الأساسية للفكر الإسلامي، مرجع سابق.

في الأفق تبشر بأن القرن الواحد والعشرين، سيكون قرن الإيمان والمؤمنين، وعصر انبعاثنا ونهضتنا من جديد".[1]

ومن هنا دعوته تنظيرا وممارسة إلى معانقة العصر بأسئلته وفرصه، وإيمانه بقابلية هذا النموذج للحياة والتطبيق في هذا العصر، وخاصة من خلال بيئة التربية والتعليم.

٢. حقل التعليم

أ. الرؤية المعرفية المؤسسة

إذا أمكننا، انطلاقًا من الرؤية المعرفية للمشروع الإصلاحي للأستاذ فتح الله كولن، أن نرصد ملامح النموذج المنشود في مستويات الاجتماع الإنساني، فإنه وانطلاقًا من الخبرة العملية الطويلة للمؤسسة التعليمية التي تمثل ذلك المشروع، وما راكمته من تجارب، يمكننا تعرُّف الخصائص العامة لهذه المؤسسة وكيف استطاعت في مساحات نجاحها أن تترجم الفكرة إلى واقع حي، فالفكرة التي تنطلق منها المدرسة وفق هذا النموذج يمكن اختصارها في سمات ثلاث:

مدرسة فكرية أصيلة ذات منهج فكري وعلمي ونظرة إلى مختلف العلوم من منظور القرآن والسنة، بنظرة تواكب العصر وتنطلق منه؛ وهو أمر يتجلى كأوضح ما يكون في النشاط التربوي والتعليمي داخل تلك المدارس، المنضبط لنظرة تزاوج بين تكوين العقل وتربية القلب، أي بعدي العلم والخلق في مسارين متوازيين، لا أحد هذين الجانبين على حساب الآخر، وتقديم نظام تربوي يقدمهما معًا في تعليم يغذي الفكر، ممزوجا بتربية تقوّم السلوك تكون الكلمة العليا فيها للنموذج الصالح، أي التربية بالقدوة أو"لسان الحال".

نظام تربوي يراعي ما يسميه الأستاذ كولن بالأوامر الشرعية والأوامر الكونية (القانونين معا)، ويتجنب الصدام بين العلم والدين أو التناقض المفتعل بينهما، المتأثر بالتجربة المريرة من الصراع بين البعدين باعتبارهما مجالين مختلفين وذلك في تجربة الغرب الحديث حيث "إن فلسفة العلم في أوروبا -وعلى نقيض المرونة في عالمنا الفكري- قد

[1] الإنسان الجديد، مرجع سابق.

أوقعت الغرب كله في صراع دائم بين العلم والدين لأمور وأوضاع خصوصية، فخلّف ذلك انفصالاً بين العقل والقلب. هذا المشكل هو السبب الرئيس للمعضلات المتتابعة منذ عصور في النظم الغربية كلها. بل لقد تفاقمت الأزمة من مخاصمةِ جبهة العلم والفلسفة للدوغمائيات الكنسية، إلى مخاصمة "المفاهيم" الدينية كافة بمرور الزمان".[1] فالتآلف بين العلوم التجريبية والعلوم الشرعية عنده هو سر انبلاج الحقيقة العلمية في حقولها الإنسانية والاجتماعية، بل حتى في مجالات العلوم التطبيقية والحقة.

الإستفادة من المنجز الإنساني العلمي والتقني في أقصى مستوياته، انطلاقًا من رؤية ترى أن شرطي وراثة الأرض هما الصلاحية والصلاح أي التخصص والمهارة والنموذج المسلكي، ومن هنا غياب الذوات الفردية إلى أبعد الحدود، حيث الأولوية في نجاح المشروع التعليمي ليست للإنجاز الفردي بل للإنجاز المؤسسي والتوفيق الجماعي (الشخص المعنوي).

وانطلاقًا من هذه السمات الأساسية، يتم استهداف تحقيق تعليم جيد بأهداف دقيقة، وتلقي القيم الأساسية للإنسان المسلم والحرص على الأنشطة الموازية، وذلك في مؤسسات تمارس جودة التربية والتعليم، من خلال منظومة هدفها الرقي به؛ وحيث يتم استخدام التقنيات الحديثة والتجربة المخبرية في عمليات التدريس وأقسام اللغات المتخصصة، مع الاهتمام بالتلاميذ ذوي المستوى الخاص (الأقسام الخاصة) وهو أمر تُرى نتائجه في نسب الترشح للمسابقات الدولية الخاصة بالرياضيات والفيزياء والبيولوجيا والمعلوميات من طلاب هذه المدارس، وعدد مسابقات المشاريع التطبيقية في العلوم التي يدخلونها.

ب. مسيرة المدارس "التركية"

بعد مسيرة تمتد اليوم ما يزيد عن ربع قرن عرفت خلاله هذه المدارس انتشارًا على امتداد التراب التركي من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، أصبح التعليم الذي نشأ بتأثير من دعوة الأستاذ فتح الله كولن ظاهرة متميزة بمستواها وانتشارها، حيث

[1] الخصوصيات الأساسية للفكر الإسلامي، مرجع سابق.

يبلغ عدد مدارس الفاتح الآن مثلاً ٢٧٠ مدرسة ابتدائية وثانوية و٧٧ روضة من رياض أطفال، وهو انتشار قد تبدو معه ميزة منطقة مرمرة (التي تشمل مدينة إسطنبول) من حيث البنيات التحتية والتحضير، أما من حيث العنصر البشري من معلمين ومسؤولين فليس ثمة ميزة لمنطقة معينة، وذلك بسبب حركة انتقال المدرسين بين المدارس على امتداد البلاد، وهي حركة لا تترك مجالاً لتقدم منطقة على حساب أخرى. إضافة إلى مناهج التعليم الموحدة حسب برنامج وزارة التربية والتعليم التركية، مع الحرص على تبادل دائم للخبرات بين المدارس في مختلف المناطق.

واللافت أن هذه المؤسسات قد تخطت بالفعل الإشكالية الأساسية التي يعاني منها هذا النوع من التعليم في كثيرمن المناطق داخل أو خارج عالم المسلمين، تلك هي إشكالية ضمان تمويل دائم ومستقر يسمح لعملها بأن يتطور ويرقى بعيدا عن الإكراهات والتهديدات بالتوقف أو التعثر، ويرجع العامل الأساسي لهذا النجاح في حركة البذل الواسعة التي أطلقتها دعوة الأستاذ كولن، والتي تدفع الموسرين ورجال الأعمال إلى بناء هذه المدارس كليًا أو جزئيًا، أو التكفل بمدرسة منها في بلد ما خارج تركيا، غير أن دور هذا النوع من التمويل نفسه أصبح جزئيًا، بعد أن استطاعت كثير من هذه المؤسسات أن تدير نفسها بطريقة اقتصادية فعالة من جهة، وبعد أن تم إنشاء مؤسسات هي بمثابة الإطار الموازي لمؤسسات التعليم، تتكفل بالتمويل الاقتصادي لإنشاء وإدارة مؤسسات أخرى، كمؤسسات الطباعة مثلاً، والمختصة منها في طباعة الكتاب المدرسي خاصة، كما سيلي في الصفحات التالية.

وتمثل المعاهد التحضيرية للجامعة جزءًا مهما من مجال العمل التعليمي لهذه المؤسسات؛ وقد بدأ العمل بنظام المعاهد التحضيرية (معاهد التوجيه) في تركيا عام ١٩٧٣ وهو نظام شامل لكافة الطلاب المرشحين للالتحاق بالتعليم العالي في الجامعات والمعاهد العليا، والذين يقدر عددهم بمئات الآلاف كل عام، حيث بلغ عدد المترشحين حسب إحصاءات سنة (٢٠٠٩/٢٠١٠) ما يقارب ١,٥ مليون طالب.[1]

[1] حسب الإحصائيات الحكومية الرسمية فإن مجموع المرشحين لهذه السنة بلغ ١,٤٥١,٣٥٠ مرشحًا.

وكان لهذه المعاهد دور أساسي في منظومة التعليم التركية الناتجة عن دعوة الأستاذ كولن، وذلك لخصائص هذه المعاهد، والمرحلة التي تمثلها بالنسبة للطالب وأسرته، سواء من حيث أهميتها الحاسمة في توجيه مستقبله العلمي والعملي وبالتالي احتياجه خلالها للدعم والتوجيه والمواكبة، أولإقبال العائلات خلالها على مساعدة أبنائها والاستعانة والترحيب بأي جهة تساعدها على تحقيق هذا الهدف. وتتيح المعاهد التحضيرية بسبب نظام دراستها المكثف (تحضيرية)، والمستمر (داخلية) تواصلا واحتكاكا أكبر بين الطلاب، وقدرة أعلى على التأثير في بعضهم البعض (الصحبة).

وهنا تأتي أهمية الأدوار التي تقوم بها تلك المؤسسات التي تواكب هذه المرحلة من الحياة التعليمية للطالب، فتتيح له دروسًا إضافية للدعم مجانًا، وهي بسبب وجودها في مناطق متعددة داخل المدن (يوجد لمعهد (فام Fem)[1] مثلاً وهو معهد تحضيري للجامعة ٤٤ فرعًا في إسطنبول، وحوالي ١٣٠ فرعًا في مجموع تركيا) تتيح للطلاب شبكة واسعة من مؤسسات الدعم التعليمي والتربوي على السواء، كما تمثل كثير منها بيئة علمية وأخلاقية للتواصل بين الطلاب. وهو ما يتضح بجلاء حين نعرف أن نسبة نجاح الطلاب خريجي هذه المدارس في امتحانات الدخول إلى الجامعة هو ضعف معدل النجاح في المدارس الأخرى.

ج. من المحلية إلى العالمية

بدأ فتح المدارس في دول أخرى خارج تركيا منذ بداية التسعينيات، حيث تأسست أول المدارس خارج البلاد سنة ١٩٩١ وذلك في آسيا الوسطى إثر انهيار الاتحاد السوفياتي، فيما كانت التجربة قد بدأت قبل ذلك بسنوات داخل تركيا. ففي صيف عام ١٩٩٠ وجه الأستاذ فتح الله كولن دعوته التاريخية إلى الشعب التركي من على كرسي الوعظ في المساجد السلطانية داعيًا إياه "إلى نجدة إخوانه في الدم والدين، الذين خرجوا من الاستعمار (الروسي) قبل أن يدخلوا تحت سيطرة استعمار ثان"، وبأثر من تلك الدعوة استضاف الشعب التركي في تلك السنة ما يناهز الثلاثين ألف عائلة من

[1] اختصار لاسم معهد فرات التربوي Firat Education Merkezi

آسيا الوسطى، وهو ما أعطى المدارس فيما بعد قاعدة شعبية من كل الناس بعد موجة التعاطف والانخراط الشعبي في تلك المبادرة حينها.

إثر ذلك بدأت الدعوة إلى تحويل العلاقات مع الشعوب المسلمة في آسيا الوسطى من أبناء الجمهوريات الإسلامية الخارجة من حكم الاتحاد السوفياتى إلى علاقات ملموسة عبر استقدام الطلاب من آسيا الوسطى، والاهتمام بهم وبدراستهم وعودتهم إلى بلادهم، ثم لما تعذر ذلك بسبب الأوضاع الإدارية والعامة في البلاد، دعي الأستاذ كولن إلى فتح طريق آخر (كتجل لطبيعة تفكيره العملية والإيجابية) إلى فتح المدارس في تلك البلاد. التي انتشرت فيها هذه المدارس، بل أصبحت تحتل فيها مكانة متميزة، ومنها انتشرت الفكرة إلى جميع أنحاءالعالم؛ فباستثناء دول قليلة لازالت تمنع فتح هذه المدارس مثل إيران وكوريا الشمالية والصين، فإن هذه المؤسسات أصبحت موجودة اليوم في أكثر بلدان العالم من القارات الخمس. وهذه المدارس هي على ثلاثة أنواع:

١. مدارس حكومية عامة، وتوجد على الخصوص في آسيا وروسيا.

٢. مدارس خاصة (أهلية) خاصة في أفريقيا والباسيفيك وتركيا والبلقان، غير أن العائد المادي لهذه المدارس الخاصة لايخرج من البلدان التي توجد بها، بل يوجه للتمويل والتطوير الذاتي لمؤسسات التعليم بتلك البلاد.

٣. مدارس مشتركة (بين القطاعين) وتتركز خاصة في آسيا. هذا فضلاً عن أنواع أخرى من المدارس، كالمدارس الدولية التي توجه خدماتها لأبناء الدبلوماسيين والمقيمين من دول أخرى، ومدارس العلوم، ومدارس الاقتصاد، ومدارس المعلوميات، ومدارس اللغات. وتوجد مدارس من هذه الأصناف الثلاث في حوالي ١٠٠ دولة عبر العالم.

ويتكون الإطار البشري لهذه المدارس من مربين وإداريين من خريجي هذه المدارس نفسها في مختلف البلدان، كما أن هناك طلابًا من حوالي ٨٠ دولة يدرسون في تركيا يمثلون الرصيد الثاني للمعلمين في هذه المدارس. بالإضافة إلى عملية إرسال المعلم الخريج إلى بلد ثالث غير تركيا وبلد دراسته بقصد اكتساب المزيد من الخبرة وتخطي الحاجة المستمرة للمعلم التركي.

ويمكن للباحث أن يرصد التطلع باستمرار في هذه الشبكة الواسعة من المدارس إلى أن تكون المدرسة محلية ما أمكن، ففي بلدان كقيرغيزيا وتركمنستان مثلاً نجد أن كل مدراء المدارس من أبناء البلدين، وأغلبهم من خريجي المدارس، حيث أصبحت هذه المدارس تقوم بإمداد نفسها ذاتيا بالكادر التعليمي والإداري.

كما تظهر تبيئة تجارب المدارس في إعطاء الأولوية في التكوين اللغوي للغة المحلية في أي بلد، بحيث تكون العربية مثلا أواليابانية، أوالروسية، أهم درس في البرنامج الدراسي المحلي للمدارس داخل البلد. ولعل ذلك هو ما يفسر التسمية التي أصبحت تطلق على أغلب هذه المدارس حيث تسمى مثلا المدارس الأفغانية، التركية، أوالمدارس البوسنية التركية.

٣.التعليم: أسباب النجاح لا أسراره

أصبحت شبكة المدارس الواسعة التي أنشأها طلاب الأستاذ كولن في مختلف أنحاء العالم تحقق نتائج عالية من مستويات التكوين والمردودية التربوية، وتبعًا لذلك أصبحت السمعة العلمية لبعض هذه المؤسسات تضاهي في سمعتها الأكاديمية بعضًا من أعرق المؤسسات التعليمية في العالم، وإذا كان هذا الأمر مفهومًا في بعض الدول النامية من العالم الثالث (تم في سنة ٢٠٠٧ فتح مدرسة في ليبريا وفي السنة الثانية أصبحت أحسن مدرسة في البلد)، نتيجة لحمل خبرات في التعليم من مختلف دول العالم إلى البلد، فإن الأمر لم يختلف كثيرًا في دول معروفة بسعة تجربتها في مجال التعليم بما في ذلك تركيا نفسها، المعروفة بجودة بعض مؤسسات التعليم فيها بشكل عام.[1]

وحين تتم دراسة تجربة هذه المدارس عن قرب فإن أهم الخلاصات التي يخرج بها الباحث أن لهذا النجاح أسبابًا لا أسرارًا، بمعنى أن هذا النجاح فضلاً عن النموذج الإنساني المتميز، والمجتمع العريق والحي الذي يقف وراءه داعما بجد واستماتة منقطعة النظير، فهو نجاح مستحق لجهد من الإعداد الفني والاستعانة بكل ما قد يساعد عليه من أسباب ووسائل وخبرات وتجارب، سواء منها ما تعلق بالمستوى المادي من حيث

[1] يراجع حول الموضوع بعض تقارير تصنيف مستويات جودة التعليم في العالم مثل : OICD Report.

البناء والتجهيز، أو ما يتصل بالكوادر البشرية التربوية والإدارية، وخاصة معاير الاختيار ومسارات التكوين المستمر للمدرس، أو متطلبات العملية التعليمية من وسائل ومناهج.

وتحدد هذه النوعية من المدارس جملة من الأهداف الحاكمة لعملها، وهذه الأهداف الثمانية المعلنة والمسطرة، أي ما يسمى بالأهداف التربوية العامة للمدرسة هي:

تلقين الطالب مواده التعليمية بالشكل والمستوى المطلوب (جودة الجانب الأكاديمي).

تهيئة الطلاب ذوي المواهب الخاصة بما يناسب كفاءاتهم واستعداداتهم، حيث انتقلت هذه المدارس كما هو الحال في تركيا مثلاً من التنافس في أولمبياد مسابقات الرياضيات مع غيرها إلى التنافس فيما بينها.

استهداف أن تكون عند الطالب خريج المرحلة الابتدائية على الأقل هوايتان لتغطية وشغل أوقات الفراغ، من خلال الأنشطة الموازية (نوادي الهوايات الثقافية في الجانب الثقافي، إضافة إلى الأنشطة الرياضية).[1]

تأهيل قدرات الطلاب على استخدام تكنولوجيا المعلوميات.

تنمية تعلم اللغات الأجنبية عند الطالب (على الأقل لغة أجنبية واحدة).

العناية بالجانب الخلقي من العملية التربوية (المستوى العالي من الآداب والسلوك).

تنمية مستوى اللغة المحلية (التركية، الإنجليزية، العربية..).

تنمية مستوى الوعي التاريخي للطلاب، بهدف أن يصير الطالب طرفًا متفاعلاً مع تاريخه وبالتالي مع واقعه.

وإذا أردنا أن نجمل أسباب نجاح هذه المدارس، أمكننا ذلك من خلال ثلاثة عناصر:

أولاً: المدرس أو المعلم، حيث الأستاذ الذي يمتهن التعليم كعشق وهواية؛ ولذلك يكون الإقبال على العمل في هذه المؤسسات بالتطوع والاختيار، ويمكن إدراك قيمة

---

[1] في زيارتي لإحدى هذه المدارس في إسطنبول وقفت على مستوى الملاعب والتجهيزات الرياضية في المدرسة، حيث ملعب التزلج مستقدم بالكامل من الولايات المتحدة، وملعب كرة اليد معد بنظام تهوية خاص بممارسة الرياضة.

هذا الجانب حين يتعلق الأمر بالعمل بالمدارس في بعض البيئات شديدة الصعوبة كالعراق وأفغانستان التي توجد بها مدارس عاملة، كما يبدأ فتح المدارس عادة في المناطق النائية من البلد، ويكون لهذا الأمر تأثير لافت على مستوى عطاء الأستاذ وتواصله مع الطلاب، إذ لا سأم من أسئلتهم وتطلعاتهم للمعرفة، وبالتالي فالأستاذ يملك الحد الأدنى -ضمنا- من المقدرة على تحقيق الأهداف التربوية العامة على أرض الواقع تطبيقيا.

ولعل القيم التي يتربى عليها طلاب الأستاذ كولن ممن يتجهون إلى مهن المعلمين والأساتذة، ويتعلمونها في مجالسه وعبر كتبه من قبيل المحبة للناس جميعًا، ومساعدة الغير، وربط علاقات طيبة مع الجميع ما أمكن، تفسر جانبًا مهما من هذه السمة التي يشترك فيها أكثر معلمي هذه المدارس، يساعد على ذلك القرب الشديد من الطلاب حيث إن التعليم في أغلبه يكون بالنظام الداخلي (أقسام داخلية)، باستثناء الأقسام الأساسية، وأقسام التكوين الخاص والمستمر.

غير أن هذا الاستعداد النفسي أو الخلقي لدى الأستاذ يواكب بالتكوين والتقويم المستمرين، فكل الأساتذة في هذه المؤسسات يحضرون على الأقل مؤتمرين سنويين لصالح الأساتذة خلال الفصلين، بالإضافة إلى ورشات العمل واللقاءات المستمرة الخاصة بالأساتذة (سنويًا مرة أو مرتين على مستوى كل دولة)، ما يسهم في تطوير التكوين الأكاديمي بين الأساتذة.

وعلى مستوى أساتذة كل تخصص على حدة يأتي "نظام الزمر" من خلال الاجتماعات المستمرة للمعلمين في المادة، والمدراء، ويمتاز هذا النظام بهيكلة على مستوى فروع المدرسة وهكذا، إذ يجتمع الأساتذة المتخصصون في المادة على مستوى المدرسة اجتماعًا أسبوعيًا، مما يجعل المعلم غير مكتف بتكوينه الأكاديمي وخبراته الشخصية، إذ يسمح له "نظام الزمر" بالترقي باستمرار بناء على الخبرات المكتسبة، كما يتيح هذا النظام تبادل التجارب بين المعلمين الجدد والقدامى ما يشكل واحدا من أهم أسباب نجاح المعلم في أداء مهماته التربوية، كما يركز لديه الخبرة في وقت وجيز.

وتشمل لقاءات الزمر تقنيات التدريس، والدروس النموذجية التطبيقية، وخبرات التلقين والتحكم، ومهارات المدرس..، من أجل تحقيق الأهداف التربوية العامة، وتواصل أكثر فعالية مع الطلاب (التعليم الفعال).

ثانيًا: المناهج والمواد التعليمية، إذ تعتبر جودة الكتاب المدرسي سمة أساسية من سمات العمل بهذه المدارس، ويرجع ذلك إلى الخبرات الواسعة التي تمت مراكمتها على هذا المستوى، إذ تتجدد الكتب الدراسية بالاعتماد على آراء المعلمين والمربين وتقييمهم لها، وفق نظام التأليف الجماعي عبر الاستفادة من آراء كل أساتذة المدارس على مستوى العالم (بما في ذلك بعض الخبراء من معاهد عريقة بأكسفورد مثلاً..).

ويتم الالتزام في المقررات المحلية بالمقررات الخاصة بكل بلد، بحيث يتم توزيع الكتب المطبوعة على مجزوءات ليمكن الانتقاء منها حسب ما تفرضه المقررات المحلية، وحسب ما يقبل في بلد ما، واستبعاد ما لا يُقبل. إضافة إلى طباعة كتب خاصة بالبلاد أو استخدام الكتب الدولية المقبولة لدى الدولة من دول ذات خبرة في الموضوع التعليمي.

وهكذا تم نقل خبرة طباعة الكتب المدرسية من تركيا إلى دول أخرى في آسيا الوسطى وروسيا وألبانيا والبوسنة والهرسك وشرق أوروبا.

وتعد مؤسسات طباعة الكتاب المدرسي من أهم المؤسسات التي تمول المدارس اقتصاديًا، فهي إطار مواز لمنظومة التعليم. وعلى سبيل المثال فإن شركة (Surat) للنشر والطباعة والتي يعمل بها ٨٢ مؤلفا من المعلمين الذين تدربوا في هذه المدارس، بالإضافة إلى معلمين متعاونين من خارج تركيا تقدم خدماتها في طباعة الكتاب التعليمي لصالح ٨ جهات بما فيها وزارة التعليم التركية، وقد قامت إلى لسنة ٢٠٠٩ بطباعة ما يناهز خمس الملايين من نسخ الكتب المدرسية لصالح الدولة فقط (١٧ كتابًا معتمدًا و٢٤ معدًا)، فضلاً عن بعض المؤسسات الأخرى مثل (Guven) (الثقة)، زمبق، جوشكو، وغيرها.

وتتضمن الكتب المطبوعة في المناهج الدراسية القيم التي تحملها هذه الفكرة الإصلاحية في مختلف التخصصات العلمية.

ثالثًا: نظام التقييم المستمر، ويسمح هذا النظام الموجه المتعلق بتحصيل التلميذ وأداء الأستاذ برصد دقيق لمستويات التعلم، واكتشاف مكامن الضعف وتقويمه بصورة دورية ومنتظمة، حيث هنالك كشف تعيين المستوى (SBS)، وامتحان التحصيل الأسبوعي (HKS) وهو نظام تقويم لتحصيل الطلاب في مستوى عال من الدقة، يقدم حصيلة أسبوعية توجه للأولياء؛ وفي هذا السياق تبدو لافتة علاقة المدرسة بالأسرة من خلال استدعاء الأولياء للمدرسة والتعرف عليهم والتعاون معهم.

ويعتبر تقويم التحصيل العلمي للطلاب، وبالتالي حصيلة عمل الأستاذ، بشكل دائم (أسبوعي) عنصرًا آخر مهمًا من عناصر النجاح، وفق نظام يشارك فيه: المدير، ومساعد المدير للشؤون التعليمية، ومساعد المدير للشؤون التربوية، ورؤساء الزُمر داخل المدرسة.

والخلاصة أنه إذا كان التعليم اليوم يعد تحديًا شديد الأهمية يواجه المجتمعات الإسلامية عامة، بوصفه سباحة في المجال الحيوي بأبعاده الثلاثة: مجال العقول والأنفس التي يتم من خلالها بناء الإنسان... مركز الوجود، ومجال الجغرافيا السياسية للبلاد والمجتمعات المسلمة كل على حدة، حيث يكون دور كل منها وتأثيرها أكثر أهمية وإلحاحًا (كما هو الحال مع آسيا الوسطى بالنسبة لتركيا مثلاً)، ومجال التواصل الإنساني العام حيث القيام بمهام الشهود الحضاري لعالم المسلمين على الإنسانية في عصره، وتصحيح الصورة النمطية المشوهة عن الإسلام ومؤسساته وبرامجه التعليمية، فإن هذه السباحة لا تكون فعالة إلا بمستوى الاحتراف، المطلوب لزوما للتعامل مع التحديات الماثلة، رؤية وخبرات، فكرًا وتطبيقًا، ومع الأسئلة التي يلح عالم اليوم في طرحها والتماس أجوبتها، وفي حسن تقديم الجواب بحكمة وروية، وهنا تأتي أهمية هذه الخبرات المتراكمة لتجارب الإصلاح في كافة أرجاء عالم المسلمين، والأهم من ذلك قراءتها بعين فاحصة للإفادة منها في كل مجال متاح.



مفهوم التربية الشمولية لكولن وانعكاسه على المدارس

أ.د. رجب قايماقجان[1]

مع انتهاء فترة الحرب الباردة حدثت تغيرات جذرية في مختلف المجالات على الصعيد العالمي. ويمكن القول إن تأثير العولمة قد ازداد زيادة كبيرة مع التطورات السريعة في تكنولوجيا المعلومات اعتبارًا من تسعينيات القرن الماضي. وإذا كان الاقتصاد هو المجال الأكثر تأثرًا بالعولمة فإن هذا لا يعني أنها لم تؤثر على المجالات الأخرى. وإنها لحقيقة واقعة أن تكون حقوق الإنسان والديمقراطية هما الخطاب الأكثر تأثيرًا على الصعيد الدولي في هذه الفترة. ومن الممكن رؤية تأثير هذا الخطاب الجديد على المجالات المختلفة. وأحد هذه المجالات هو مجال التعليم.

لا يمكن أن يُقال إن مفهوم التعليم الإلزامي والتعليم للجميع الذي تشكل مع الدولة القومية الحديثة هو نشاط بعيد عن التقييم. إن تنشئة المواطن المناسب للدولة القومية كان أحد الأهداف الأساسية للتعليم. ومع العهد الجديد حدثت تغيرات جوهرية في فلسفة التعليم. والآن أصبحت تنشئة الأفراد الذين يتبنون القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان إحدى الأهداف الأساسية للتعليم في المدارس. وبعبارة أخرى فقد برز في التعليم مفهوم المواطنة الديمقراطية. ومثل كل تغيير مهم فإنه عقب فترة الحرب الباردة التي انتهت بانهيار جدار برلين كانت الأجواء تتخللها المخاطر والفرص.

وعمومًا فإن الفكرة السائدة هي أن هذه النوعية من التغيرات الجوهرية والعولمة (تأتي لصالح الدول والشعوب القوية اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا... إلخ. إن أحد طرق تحويل التغير الجذري الحديث إلى فرصة وليس إلى مخاطرة بالنسبة إلى الدول ومنظمات المجتمع المدني والأفراد، هو قراءة روح التغيير ومعناه قراءة جيدة وإعادة صياغته.

[1] عضو هيئة التدريس بجامعة سقاريا، كلية الإلهيات، قسم التربية الدينية، تركيا

e-mail: receb@sakarya.edu.tr web: www.recepk.sakarya.edu.tr

وعلى حين أن هذه البيئة كانت تتضمن فرصًا جديدة بالنسبة لمن استوعبوا جيدا التغير وروح العصر كانت في الوقت ذاته تشتمل على مخاطر بالنسبة للمناهضين لهذا التغيير.

ومن هذا المنطلق يمكننا القول إن حركة كولن أو جماعته في تركيا تأتي في المقدمة في تحويل التغيير إلى فرصة بالنسبة لمنظمات المجتمع المدني الأخرى. أما المجال الأكثر فعالية في استفادة حركة كولن من الإمكانات التي أتت بها العولمة فهو "التربية". كان واضحًا تأثير الأهمية التي أعطتها جماعة كولن للتعليم المدرسي الجيد بصفة خاصة في إطار قراءة روح العصر قراءة جيدة وتحويل التغيير إلى فرصة. وبالتالي يمكن أن يُطلق على هذه الحركة أنها "حركة تربوية".

ولا يمكن الاعتقاد بأن مؤسس حركة كولن المعروف باهتمامه بالتربية ليست له وجهات نظر وتقييمات تتعلق بالتربية. فالمقترحات التي طرحها كولن والانتقادات التي وجهها لنظام التعليم القائم من الممكن أن تُحلل من زوايا مختلفة. لكن في حدود هذا البحث وفي إطار ما كتبه، سوف يتم تحليل رؤيته التي تأخذ في الاعتبار تناول الإنسان من خلال تكامل القلب والعقل، وهو ما يُعد أحد العناصر الرئيسة المكوّنة لأساس فهمه للتربية. وعلاوة على ذلك فسوف يتم توضيح القول الذي يشير إلى التشابه بين مفهوم التربية لدى كولن ومفهوم "التربية الشمولية" من وجهات النظر التربوية الموجودة في وقتنا الحاضر. وبعد ذلك سيتم تقييم كيفية انعكاس مفهوم التربية الشمولية لكولن على المدارس الموجودة داخل تركيا وخارجها والتي تُعد من العبارات الملموسة لمفهوم التربية لدى الحركة، كما تُعد وسيلة في نشأة "الجيل الذهبي" بتعبير كولن.

مفهوم التربية لدى كولن: الرؤية الشمولية

يرى فتح الله كولن أن مشكلة التربية هي أعظم مشكلة جوهرية في العالم الحديث وليس في تركيا فحسب. ويرى أن أساس أزمة المجتمع الحديث هو تمزق روابط التكامل بين العقل والقلب في التربية والفكر العلمي. ويقول إن الفكر العلمي الحديث والنظام التعليمي قطع الرابطة بين جميع العلاقات الإنسانية والاجتماعية والفكرية وبين المقدسات بطريقة وضعية منذ عدة عصور. ومن ثم فهما يمثلان لدي الأستاذ المصادر

المهمة للأزمات الأخلاقية والمعنوية والفكرية التي تتعرض لها المجتمعات الحالية. كما يرى كولن أن الحل لهذه المشكلة يكمن في تحقيق التكامل بين العقل والقلب في التربية بالنظر بشمولية إلى العلاقة بين الإنسان والكون والله.

وأحد المحاور الأساسية لفلسفة كولن التربوية هو انتقاد مفهوم التربية المُجزِّئ الذي أفرزته الحداثة والذي كان السبب في الأزمة كما كان السبب في اغتراب الإنسان عن ذاته. ينتقد كولن في أحاديثه وكتاباته من زوايا مختلفة مفاهيم التربية المعقِّدة التي تُهمل الأبعاد المعنوية مسلطة الضوء على التطور العقلي الإنساني. تقدم هذه الانتقادات أفكارًا فيما يتعلق بنوعية التربية التي يجب وجودها داخل المدارس وخارجها في نفس الوقت. ووفقًا لكولن فإن الطريقة المجزئة الحديثة في النظر إلى الإنسان والتربية تتلخص أساسًا في مجالين. الأول: عدم النظر إلى تطور الإنسان وتربيته من خلال تكامل القلب والعقل، الثاني: التقييم الموجود في إطار مفهوم المدرسة الدينية والمدرسة المدنية كانعكاس مؤسسي لمشكلة التربية.

تكامل القلب والعقل

يعتبر كولن بأن شخصية الإنسان تتكون من العناصر الجسمانية والذهنية والروحية. ويجب أن تتحقق كافة الإمكانات الإنسانية بشكل منظّم، وإنه يعتقد أن هذا التطور سوف يتم من خلال التربية. يضع فكرته هذه في محور الفهم التربوي والإنساني. ويرى أن التربية الشمولية تعد بمثابة حجر الأساس لتنشئة "الجيل الذهبي" على حد قوله. يعبر عن فكرته هذه بـ"تكامل القلب والعقل". ومن الممكن أن نرى في تعريف التربية تأكيد كولن على الشمولية في تربية الإنسان والأهمية التي أعطاها للبعد الروحي في التربية بصفة خاصة. يعرِّف التربية كالتالي:

إن التربية تحد من التأثير الطاغي لهذه النوعية من الأحاسيس التي استقرت بالطبيعة البشرية لتحقيق مقاصد وأهداف معينة، وتكشف الطرق الموصلة إلى الكمال أمام هذه الأحاسيس التي تبدو وكأنها ضارة، وذلك بتوجيهها إلى كل ما هو جميل وطيب،

وتعمل على تقوية شعور الفضيلة وقوة الإرادة والقدرة على التفكير وحب الحرية لدى الفرد. حب الحرية يعني العبودية لله.

يعزو كولن مفهوم التربية الشمولية إلى المرجعيات الإسلامية. يعلق في هذا الإطار تعليقًا غريبًا على صفة الفطنة التي يتصف بها سيدنا محمد ﷺ. ويبين أن النبي ﷺ كان يعمل بهدوء وحنكة وهو يبلغ الناس الرسالات التي تلقاها من ربه ﷻ. يعبر عن نظرته الشمولية في تأدية النبي لمهمة التبليغ بقوله:

"إن النبي ﷺ قد شمل الناس جميعهم، وبلغ الرسالات التي جاء بها عن ربه في ضوء هذه الشمولية. من أجل هذا أيضًا لم يغفل مطلقًا أي إحساس أو شعور أو قلب أو فؤاد أو منطق أو عقل عند أدائه لهذه المهمة العظيمة. ولم تستثنَ من ذلك الجوانب المضيئة للوحي وضرورة إقامة علاقة بين العالم الداخلي للإنسان والأشياء والأحداث".

ويوضح هذا المنطق أنه عندما يحلل أمرًا ما يجمع بين الروح والقلب والحس واللطائف. ويدافع عن ضرورة أن يكون كل شيء يتم تعلمه أو تعليمه مكملاً للشخصية الإنسانية وضرورة إقامة علاقة بين العالم الداخلي للإنسان والأشياء والأحداث. ينتقد فيما يلي العلم الذي لا يخدم هذا المقصد والذي يزيد معلومات الإنسان فحسب:

"ليس هناك شيء يمكن أن يُكسبنا إياه علم لا يُوجَّه إلى كشف الغموض الموجود بين شخصيتنا وبين الأشياء، من أجل العالم الخارجي والاندماج معه. في الوقت نفسه فإن هذا الوضع يعني أن الوجدان مضطر إلى مواجهة مثل هذه الألغاز. الأمر الذي سيحافظ على الوجدان ويرعاه ويجعله إنسانيًا وهو تناغم الداخل مع مشاعره الخارجية. بناء عليه فإنه عندما يحرم من هذه الرعاية لن يستطيع تأدية ما يُنتظر منه على الإطلاق".[1]

بدلاً من تعلم المعلومات التي يمكن أن تجعل الإنسان غبيًا مولعًا بالعلم، يجب أن يتعلق القلب بالأشياء التي تؤدي إلى التكامل مع الكون. هذا الأمر هو المرحلة الأولى للتفكير، هو العلامة الأكثر قوة على روح التعلم وجديته. إن انتظام الانسان في سلك العلم بحصوله على هذه الضمانات سيحميه من سباق الحفظ والذاكرة،

[1] Gülen, F., Çağ ve Nesil, Nil Yayınları, 2002, s. 124-128.

ويحميه من الهذيان والانشغال بالقشور التي سقطت فيها المادية.[1]

لا يرى كولن تكامل القلب والعقل باعتباره مشكلة في فلسفة التربية فحسب. بل يرى أن هذا الموضوع في الوقت نفسه هو مسألة حياتية بالنظر إلى مستقبل الدولة وتربية الأجيال الحالية.

"إذا استطعنا أن نزود عقول الأجيال بعلوم الفترة التي يعيشون، وأن نزود أفئدتهم بالنسائم التي تهب من هنا وهناك، وأن نجعلهم ينظرون إلى المستقبل بالمنشور التاريخي الذي سنجعله نبراسًا في أرواحهم، فاعلموا أن أقل جهد نبذله في هذا الغرض لن يذهب سدى..".[2]

يأتي اغتراب الناس عن قيمهم ومجتمعهم بالنسبة لتركيا أو العالم الإسلامي، على رأس الانتقادات الموجهة لمفهوم التربية الحديثة الوضعية والمادية. إن أحد تأثيرات هذا الاغتراب هو محو شخصية الإنسان وقيمه. وعند النظر من هذه الزاوية فإنه لا يمكن القول بأن المسلمين اليوم في وضع جيد من ناحية إحياء القيم الأخلاقية والإنسانية. أما كولن فإنه يؤمن بأن الأجيال التي تنشأ داخل تكامل القلب والعقل ستكون لها ماهية ولن تغترب عن قيمها. يعبر كولن في كلماته التالية عن أن الأجيال التي تنشأ نشأة شمولية لن تكتفي بتبني القيم الإنسانية، بل ستدخل في معركة من أجل توصيلها إلى الآخرين:

"في الواقع، فإنه مثلما لم يستطع أحد إلى الآن أن يصد هؤلاء الناس الصادقين الذين يعيشون متعلقين بفكرة تكامل القلب والعقل، عن القيم التي يؤمنون بها، كذلك فلا يستطيع أحد أن يمنعهم من التحرك في مسار رضا الله، ومن السعي لمخاطبة العالم بأسره عن مشاعرهم هذه وعن الخالق".

أحد الأسباب المعرفية التي تعرقل تكامل القلب والعقل هو زعم الصراع العلمي الديني الذي أثر في ظهور الحداثة والذي يظهر كنتيجة للفلسفية الوضعية في الغرب. لا يمكن الحديث عن مفهوم للتربية يتناول الإنسان ككل من كافة الزوايا في الوسط

[1] Gülen, F., Çağ ve Nesil, s. 124-128.
[2] Gülen, f., Buhranlar Anaforunda İnsan, Nil Yayınları, 2005, s 1114.

الذي تسيطر فيه فلسفة ترى الخلاف بين العلم والدين وبين المادة والميتافيزيقا وتتنبأ بأن أحدهما سيكون مسيطرًا والآخر سيكون بدون تأثير بل حتى غير موجود. ومن أجل أن تنشأ تربية تحقق التكامل بين العقل والقلب، يجب حدوث تغير في العقلية التي تتنبأ بصراع حاد وتوتر بين العلم والدين وبين المادة والميتافيزيقا. يقول كولن إن العلم والتربية اللذين يقطعان علاقة الإنسان بالدين والميتافيزيقا لن يجلبا له السعادة.

"في الواقع، لا يمكن الوصول إلى الاتحاد السامي ولا يمكن جلب النور إلى وجه الأشياء بالعلم الذي لا يفيد الاتصال بـ"المطلق". مثل هذا العلم يؤدي إلى إلحاد ينكر الأسرار المتعددة الموجودة في الكون أو إلى شك يخنق القلوب بالتردد. أما الأستاذ الذي يصل بطالبه إلى هذه الحال فإنه إما ملحد أو مشكِّك، لكنه ليس معلمًا على الإطلاق".

يوضح كولن أن موقف الغرب والمسلمين مختلف فيما يتعلق بعلاقة العلم بالدين. لكنه يقول فيما يلي إن تأثير هذه العلاقة المتوترة الموجودة في الغرب ينعكس علينا:

تسببت فلسفة ومنهجية العلم في أوروبا، في صراع العلم والدين وانفصال القلب والعقل في الغرب بأكمله جرّاء بعض المواقف الخاصة. تشكل هذه السلبيات السبب الرئيس للأزمات المتواصلة طوال العصور في جميع الأنظمة الغربية. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الجبهة العلمية والفلسفية التي تكونت في البداية ضد تعاليم الكنيسة فحسب، تحولت مع الوقت إلى وضع يستهدف جميع المفاهيم الدينية، وصارت راعية للإلحاد. ومع الأسف، أخذ الفكر الإسلامي البريء تمامًا نصيبه أيضًا من هذا الموقف العدائي تجاه جميع الأديان.[1]

ينظر كولن نظرة إيجابية إلى التفكير العلمي وتعلُّم الأجيال الجديدة للعلوم الطبيعية ويحث على ذلك. لكن كما هو الحال في كل موضوع فإنه يجب تفادي الغلو في هذا الشأن أيضًا، لذا ينتقد من يؤلهون العلم وينسبون إليه جميع القيم. ويعتقد أن مثل هذا الغلو يكون خطرًا سواء على الإنسانية أو على العلم. ويقول بأنه يجب أن يكون هناك توازن في هذا الموضوع.

---

(1) Kendi Dünyamıza Doğru, 61

نعم، لا يمكن الحديث عن العلم وعن وفوائده في مكان تُحرم فيه العقول من فكرة الخلود، وتُجعل الروح فيه أسيرة التكنولوجيا، وتعاني الحياة الروحية فيه من الإهمال الكامل. وعلى العكس من ذلك، فإن العلم في مثل هذا المناخ، سوف يساعد على أن يصبح للوحشية بعدًا واستمرارية، وتشتد المعارك، ويصبح الخداع والاستغلال كارثة عملاقة، وسوف يساند "القوة" في مواجهة "الحق".[1]

إنه يشدد على الحاجة إلى العقلية العلمية وروح البحث وتعليم الأجيال الناشئة هذا الحماس، ويهتم اهتمامًا خاصًا بهذا الموضوع. ويمكن رؤية هذا الفكرة بوضوح في الاقتباس التالي:

في الواقع إذا كان هناك شيء أهم من العلم نفسه، فهو العقلية العلمية، وترسيخ المبادئ التي تستند إليها هذه العقلية في الأرواح. هذا الأمر الذي يبدأ في سن مبكرة جدًا، ويُحاوَل إيصاله إلى روح الشباب بجرعات محددة، يكون على الأقل بنفس أهمية لبن الأم، ومفيدًا مثله أيضًا. وعلاوة على ذلك فإنه ينبغي بأية حال من الأحوال أن يتم تطعيم كل فرد من أفراد المجتمع من السابعة حتى السبعين، هذا الشغف والخلق العلمي، حتى لا يحدث احتكاك بين مختلف قطاعات المجتمع بسبب التباين الفكري والفلسفي والثقافي، وحتى لا تعيش الجموع مصادمات، وتُفَكَّك في شرك المعارك والنزاعات.[2]

إشكالية المدرسة المدنية والمدرسة الدينية

تُستخدم إشكالية المدرسة المدنية والمدرسة الدينية اعتبارًا من الحداثة العثمانية كرمز للعقليات المحددة في التعليم. وبينما تهتم المدرسة الدينية التقليدية بما هو ديني ومعنوي، فإنها تُذكّر بعقلية ومؤسسة تعليمية تهمل العلوم الطبيعية وما هو مادي. وبالتأكيد فإن هذا لا يعكس الصورة الكاملة للمدرسة الدينية كمؤسسة تربوية صاحبة هذا الماضي التاريخي الطويل. أما المدارس المدنية فهي مدارس حديثة مقامة بالمعنى الغربي تمثل عقلية مختلفة. بينما تقوم المدارس المدنية بتسليط الضوء بإفراط على

(1) Gülen, F., Yitirilmiş Cennete Doğru, Nil Yayınları, 2004, s.104-108.
(2) Gülen, F., Yeşeren Düşünceler, Nil Yayınları, 2005, s 179-183.

العلوم الطبيعية والعقل فإنها تستبعد كل ما هو معنوي. ومن هنا، ترمز إلى انفصال القلب والعقل والمادة والروح في نظام التعليم التركي كمنهج للتمييز.

أما فتح الله كولن فقد عاش التضاد بين هاتين العقليتين في حياته وفي البلد التي عاش بها. في الواقع، درس كولن العلوم الدينية متلقيًا تعليمه في المدرسة الدينية التقليدية في أرضروم. ولا ريب أنه قد تلقي العلم على أيدي المعلمين الباقين من أواخر العهد العثماني في فترة لم يكن يوجد بها مدرسة دينية في تركيا رسميًا. أما تعلمه في المدارس المدنية بالمعنى الرسمي فهو مقتصر على المدرسة الابتدائية. وقد طوَّر نفسه بنفسه في العلوم التي تدخل في مجال المدرسة المدنية. لكن كولن الذي يرى التعليم باعتباره أهم برنامج للحركة التي أوحى بتاسيس مؤسساتها التعليمية، يعتقد أن الخلاف بين عقليات المدرسة الدينية والمدنية في تركيا خاطئ.

إن كولن الذي تلقى تعليمه في المدرسة الدينية ينتقد بشدة المدرسة الدينية وعقليتها بوجهة نظر مخلصة. انتقاداته موجهة إلى برنامج المدرسة الدينية ومناهجها التعليمية من ناحية، وإلى عجز هذه المؤسسة عن استيعاب العقلية العلمية الموجودة في عصرنا من ناحية أخرى. علاوة على ذلك، فإنه لا يرى المدرسة الدينية عاجزة عن إدراك أهمية العلوم الطبيعية فحسب، بل ينتقدها في الوقت نفسه من ناحية إهمالها للتصوف الذي يمكن أن يُطلَق عليه روح الإسلام. عند تقييم مجموع كتابات كولن ومحادثاته المتعلقة بالموضوع فإنه في النهاية يُرجح المدرسة المدنية بشرط عدم إهمال ما هو معنوي. في هذا الإطار يهتم اهتمامًا خاصًا بالمدرسة المدنية بخلاف العديد من الجماعات الدينية الأخرى في تركيا. وبتعبير آخر يقترح نموذجًا شموليًا تتوفر فيه وحدة القلب والعقل والمادة والروح تحت مظلة المؤسسة التعليمية الحديثة. نلاحظ في مفهوم كولن هذا في نظرته للتعليم ضرورة الاستفادة مما هو تقليدي دون رفضه رفضًا تامًا مع الانفتاح على التغيير. يشير فيما يلي بصورة موجزة إلى ضرورة الاستفادة مما هو تقليدي في التعليم الحديث: "هناك حاجة عظيمة في التعليم إلى روح العلم الموجودة في المدرسة الدينية، وإلى حياة التكية الروحانية،

وإلى انضباط الثكنة العسكرية، وإلى التوحيد بين هذه المحاور الثلاثة".[1]

يعبر كولن فيما يلي عن أن المهمة التي تقع على عاتق الدولة في التعليم هي تحقيق وحدة الفكر والعاطفة في التعليم:

نعم، يجب على أي حكومة ألا تقتصر على تنظيم سلوكيات وأفعال وتصرفات شعبها فحسب بل عليها أن تتعدى ذلك إلى تنظيم فكره وإدراكه أيضًا. أما أهم أساس في مثل هذا التنظيم فهو وحدة الفكر ووحدة العاطفة ووحدة التعليم والتربية. إذا كان الأفراد الذين يصنعون أمة ينهلون من الثقافات المتنوعة والأفكار المتباينة، ويختلفون مع بعضهم البعض، ويدخلون في شجار مع بعضهم البعض حول مفاهيمهم المختلفة، فمن المحتوم أن تلتهم هذه الأمة نفسها. وإنني كأحد أفراد أمتنا قد حاولت الحديث في كل فرصة عن الأمور التي أعرفها حق المعرفة حتى لا تعاني أمتنا مثل هذا المصير.[2]

يمكن القول إن روح قانون "توحيد التدريس" في تركيا قضى على إشكالية التربية والتعليم التي فكر فيها كولن، واتجه إلى الوحدة في انسجام بين ما هو مادي وما هو معنوي تحت مظلة المدرسة المدنية. ومن هنا يمكن الزعم بأن جوهر "توحيد التدريس" قد توافق مع فكرة كولن حول توحيد التعليم. وفي الحقيقة فقد ظهر توحيد التدريس في تركيا لسنوات طويلة تحت مظلة المدرسة المدنية في شكل استبعاد ما هو معنوي بتأثير الفلسفة الوضعية أكثر من الاتحاد المتناغم بين الجديد والقديم وبين العلوم الطبيعية وكل ما هو معنوي.

إن كولن الذي يُرجح المدرسة المدنية كعقلية ومؤسسة تعليمية في إشكالية المدرسة المدنية والمدرسة الدينية، يُحمِّل المدرسة المدنية معنى مختلفًا عما هو موجود. وفيما يلي آراؤه المثيرة المتعلقة بالمعنى الذي يُحمِّله للمدرسة المدنية:

المدرسة المدنية هي مؤسسة فريدة تفرض النظام على الحياة الدينية وقضايا الشعب والوطن إزاء الحوادث العالمية، كما هو الحال في شتى الموضوعات العلمية وقضايا

---

(1) Gülen, F., Zamanın Altın Dilimi, Nil Yayınları, s. 203

(2) Gülen, F., Sohbet-i Canan, 2004, s. 122.

الدولة والأمة، والأحداث العالمية كما هو الحال في شتى الموضوعات العلمية، وتدرب على التفكير والعمل المنهجي، وتعتني وتطور وتحسن الأشياء الجيدة والجميلة التي غرسها البيت في أرواحهم. التفكير المنهجي والعمل المنهجي هما قاعدتان مهمتان من ناحية العلم والحكمة. إن الحكمة التي تعني جعل العقل موافقا للإلهام واستخدامه استخدامًا سليمًا، هي أهم ركيزة وأقدس مصدر للدين والأخلاق والفن. وفي هذا الإطار يكون هدف المدرسة المدنية النموذجية، هو العمل على أن يحصل من يترددون عليها على مؤهلات عالية يتفوقون بها على جميع الأمم ماديًا وروحيًا، وأن تعرض لهم السبل الكفيلة ببناء حضارة تفوق الحضارات كما هو الحال فيما مضى.[1]

إن كولن ليس وحده من انتقد التعليم الحديث الآلي الذي يهمل تكامل القلب والعقل في التعليم. بل كانت هناك انتقادات ما بعد الحداثة في العالم الغربي لا سيما في السنوات الأخيرة. يمكننا القول بأن التربية الشمولية هي الفلسفة التربوية الأقرب لانتقادات كولن (الآلية الحديثة). دعونا الآن نُعرِّف بإيجاز مفهوم التربية الشمولية وتطوره.

التربية الشمولية[2]

حركة التربية الشمولية هي نتاج الحركة الثقافية والفكرية التي كانت موجودة في الستينات والسبعينيات من القرن الماضي في الغرب لا سيما في الولايات المتحدة الأمريكية. ومن المؤكد أنه قبل هذا التاريخ كان العديد من التربويين والمفكرين يتحدثون عن الأفكار التي تؤكد على التربية الشمولية والتي تضع الأساس لها. بدأ مفهوم فلسفة التربية (الشمولية) يُستخدم من قِبَل مجموعة من علماء النفس والتربويين في المؤتمر المنعقد في كاليفورنيا في عام ١٩٧٩. وقام "رون ميلر" أحد الأسماء البارزة في التربية الشمولية بتعريف التربية الشمولية كالتالي: "هي فلسفة تربوية تزعم أن هوية كل إنسان وعالمه المعنوي وهدفه من الحياة إنما في ضوء العلاقات التي يقيمها (الفرد)

---

[1] Gülen, F., Zamanın Altın Dilimi, s. 99-101.

[2] Bildirinin bu bölümünde bütüncül (holistic) eğitim ve özellikleriyle ilgili bilgiler şu iki kaynaktan derlenmiştir: Miller, R. "Bütüncül Eğitimin Felsefi Kaynakları", Değerler Eğitimi Dergisi, sayı 10, 2005, ss. 33-40 ve Schreiner, P. ve diğerleri (ed) Holistic Education Resource Book, Waxmann, Münster, 2004.

بين المجتمع والكون والقيم المعنوية". وإذا كانت هناك تعريفات أخرى فإنها تُعرَّف بأنها التناغم الموجود بين الروحانيات وبين العالم الخارجي والداخلي للإنسان.

يُقال إن نظام المدرسة الحديثة يعطي فرصة لتنمية جانب المهارات الإنسانية ويكون له تأثير محدود على تطور إمكانات الأطفال. يعتقد التربويون الشموليون بضرورة إشباع الأطفال بالمعنويات واحترام البيئة الطبيعية وشعور العدالة الاجتماعية بدلاً من تربية تهدف إلى مشاركتهم كمواطنين صالحين، أو دافعين لعجلة الاقتصاد فحسب.بل ويدافعون عن مفهوم يُنمِّي جميع جوانب الإبداع والتخيل والرحمة ومعرفة الذات وما إلى ذلك لدى الأطفال في التربية. وهكذا تُغذي التربية الشمولية الشخصية بالكامل وتهدف إلى المساهمة في أن يعيش الأفراد بصورة أكثر وعيًا داخل مجتمعاتهم وبيئاتهم الطبيعية. (لا تدافع هذه الآراء غير الشائعة والمتعلقة بالتربية في المجتمع الصناعي عن أن الانسان كائن عقلاني فقط، بل تدافع كذلك عن أهمية الأبعاد المعنوية والعاطفية لديه، وضرورة انعكاسها على التربية. التربية الشمولية التي تعود جذورها إلى ما قبل ستينيات القرن الماضي بكثير تستمد الإلهام من دراسات بعض المفكرين التي أُجريت في المجال الفلسفي والتربوي.

تدافع الشمولية بالمعنى الفلسفي عن ألا يكون الكون مجزأ وأن يكون وحدة يرتبط كل شيء فيها مع بعضه البعض، وتدافع عن أن هذه الوحدة تمثل مصدرًا خلاقًا يضم كل شيء من خلال عدة مراحل أو قرائن. يذكر بعض المفكرين الشموليين أن الحقيقة تتكون من كل ما بداخل الكل. ويشيرون إلى أنه ليس هناك شيء لا يكون جزءًا مقطوعًا من سياق. يُعرِّف "ألدوس هكسلي" ما وراء مدلول الحقيقة، بأنه المطلق أو المصدر الذي يوجد خلف المظهر السطحي الملموس. يُقال إن البعد المعنوي في المفهوم الشمولي ليس مقصورًا على ما وراء الطبيعة وإنما هو الجوهر والمعنى النهائي لجميع المخلوقات. يضع منظِّرو التربية الشمولية مثل "ميلر" و"كسلر" المعنويات كأساس للتربية الشمولية. يوضح هؤلاء المفكرون أن التربية لا تكون من أجل الجانب الاجتماعي والنفسي للشخص فحسب، وإنما تكون من أجل الروح والجوهر والإنسان. أما المعنويات فيُقال

إنها وإن كانت تتضمن البعد الديني فهي ليست مقتصرة عليه، وأنها لا نهائية وتوسعية ومطورة. تؤكد النظرة الشمولية على تكامل الظواهر بدلاً من انقسامها ومخالفة بعضها البعض، وتري الدنيا توازنا فعالا للقوى. أما مصدر الإلهام المهم الآخر لفلسفة التربية الشمولية هو التطور الموجود في الفكر العلمي في نظرية النسبية وميكانيكا الكم. يرفض العلماء في هذا المفهوم عملية العلاقة السببية الميكانيكية النيوتنية. ويرى هؤلاء العلماء الكون كبناء يتكون من قوالب وعلاقات معقدة ولا يمكن اختزاله في علاقة سببية ميكانيكية. على سبيل المثال، فإن "نظرية الذكاء المتعدد" التي تؤكد على اختلاف وتعقد طرق تعرُّف العقل الإنساني على العالم اليوم، تتحدى التعريف التقليدي للذكاء. وتهدف التربية الشمولية في نفس الوقت إلى أن يكون الإنسان أكثر حساسية تجاه البيئة.

إن مفهوم التربية الشمولية يعارض النظرة الديكارتية التي تنص على الشمولية بين المختزل والوضعي والإنسان والعالم. تدافع التربية الشمولية عن ضرورة تربية الإنسان بصورة أكثر شمولية تجاه المفاهيم الآلية الجزئية والتقسيم الحاد للإنسان في الحضارة الحالية مثل الجسم والعقل، الذكاء والعاطفة، العقلانية والبدهية، العلم والفن، الفرد والمجتمع، البشرية والكون.

يمكننا القول بأن التربية الشمولية تمثل نقدًا وبديلاً للرؤية الدنيوية الآلية ولمفهوم التربية الذي يتشكل وفقًا لها. وبالتالي فإن النظرة الشمولية هي نظرة ما بعد الحداثة للتربية. يُلاحَظ أنه قد ازداد الاهتمام بمفهوم التربية الشمولية الذي ظهر نتيجة ضعف مفهوم التربية الحديث في تناوله للإنسان ككل. لكن التربية في العالم لا سيما التربية في المدارس ليست فعالة وحاسمة. إن عدم تناول فلسفة التربية الشمولية للإنسان بصورة مختزلة وجزئية، يعطي الفرصة لوجهات النظر المتعلقة بالدين للتعبير عن نفسها كجانب معنوي في التربية وكعنصر مهم من عناصرها في إطار نظام التربية العلمانية. ومن هنا فإنه يُلاحظ أن المؤسسات التعليمية القائمة على الإيمان تهتم اهتمامًا شديدًا بمفهوم التربية الشمولية.

بعد التفسير الموجز لفلسفة التربية الشمولية التي تعتمد على القديم من ناحية

فلسفتها ومصادرها والتي دخلت عملية صياغة المفهوم اعتبارًا من ثمانينيات القرن الماضي، دعونا نحاول مقارنتها بمفهوم كولن التربوي المشار إليه فيما سبق. قبل أن نبدأ في هذه المقارنة فلنوضح أن نظرة كولن للإنسان وللتربية لم تُحلَّل بشكل مفصّل بكافة أبعادها. وقد تمت محاولة تقييم رؤية الإنسان ككل من الزوايا المختلفة وانعكاس هذا على التربية في إطار ما كتبه كولن. علاوة على ذلك، ففي هذه المقارنة يجب أن نوضح أن حيثيات التشابه في نظرة كولن للتربية مع فلسفة التربية الشمولية لم تكن بزعم أنها تتطابق مع بعضها البعض. الهدف في هذه المقارنة هو دراسة تمهيدية تحاول إظهار أي من فلسفات التربية الحالية ومناهجها تتصل بآراء كولن المتعلقة بالتربية. ومن أجل فهم الموضوع جيدًا يجب عمل دراسات مقارنة تفصيلية موجهة إلى فلسفة التربية الشمولية وتطبيقها مع الأبعاد التربوية المختلفة لدى كولن. بعد هذه التوضيحات المنهجية دعونا ندرس التربية الشمولية مع آراء كولن.

أولاً: تنتقد فلسفة التربية الشمولية، وينتقد فتح الله كولن، فلسفة التربية الحديثة الوضعية الآلية وتطبيقها. فهو ينتقد بشدة التربية الحديثة إذا ظُن أن المفكرين القائمين بصياغة مفهوم التربية الشمولية من العالم الغربي. التربية الشمولية هي نقد يحمل طابع ما بعد الحداثة ظهر نتيجة تطبيق وتطوير النظرية الموجودة بالعالم الغربي لمفهوم التربية الوضعية الحديثة، وما تبع هذا التطبيق من قصور. نقد كولن للتربية الحديثة الآلية هو نقد خارجي. لأنه هو نفسه ليس من الحضارة الغربية التي أنتجت فلسفة التربية الحديثة، بل نشأ في الثقافة التركية الإسلامية. لكن هذا لا يعني أنه لم يعرف التربية الوضعية الحديثة، ولم يتأثر بها. فقد وُلد في تركيا التي تعد واحدة من أكثر الدول التي عاشت التأثير الهدام للتربية الوضعية الآلية التي اقتبست آلياتها من الثقافات الأخرى، وغرّبت الإنسان عن نفسه في التنشئة وكان رائدًا في إنشاء المؤسسات التعليمية. تصب الانتقادات الموجهة إلى التربية الوضعية الحديثة الوافدة من منابع ثقافية مختلفة في نقاط مشتركة بوتقة واحدة وهي: إهمال البعد المعنوي والنظرة أحادية الجانب فيما يتعلق بفهم الإنسان لنفسه وبيئته وعلاقته بالكون.

ثانيًا: ينتقد كولن رواد التربية الشمولية الحديثة الذين يتناولون الإنسان بصورة جزئية ومزدوجة بين المادي والمعنوي، والعقلي والحسي وما إلى ذلك، وممارستها التعليمية العامة وفي المدارس. لأن التعليم الحديث هو تعليم جزئي. ولهذا فبدلاً من أن ترى وتقوي جميع المهارات الإنسانية والفطرة الموجودة في الطبيعة ككل، تقوم بتسليط الضوء على الجوانب المادية والإدراكية والعقلية وتهمل الأبعاد الأخرى. ويُغفَل تكامل القلب والعقل بالمصطلح الذي استخدمه كولن.

ثالثًا: إن النظرة الدنيوية التي تستبعد الميتافيزيقا معرفيا من الحياة والتي تدّعي أن الإنسانية قد انتقلت من التطور إلى المرحلة الوضعية في النهاية، قد استبعدت الدين والميتافيزيقا من نظام التربية الحديثة ومن النظام المدرسي. وقد مَهَّد هذا في نفس الوقت الأرضية لنشأة الاختلاف مع ما هو ميتافيزيقي وديني في التربية. وفي هذا الإطار يمكن تقييم نقد كولن الموجَّه إلى التمييز بين المدرسة المدنية والمدرسة الدينية والقائم على عدم وجود صراع بين العلم والدين من الناحية المعرفية، وانعكاس هذا على المؤسسات وعلى العقلية. وبنفس الطريقة، فإن موضوع الحديث هو التشابه بينه وبين مفهوم التربية الشمولية الموجهة إلى ضرورة عدم إهمال الميتافيزيقا وما هو معنوي في التربية من الناحية المعرفية.

مدارس حركة كولن والتربية الشمولية

فتح الله كولن هو المهندس المعماري لحركة ذات طابع ديني تتمركز في تركيا، وتزاول أنشطتها في كل العالم، وتعتبر التربية العنصر الرئيس لخدماتها. ورد فيما سبق الأسباب التي جعلت من تقييم الآراء التربوية عند كولن، الذي يدافع عن النظرة الشمولية للإنسان في التربية، عملاً له معنى ومغزى. هناك العديد من الجماعات الدينية والمفكرين الذين وجهوا النقد لمفهوم التربية الحديثة والآلية في تركيا. لكن يُلاحظ أن هذه الانتقادات غالبًا ما تظل في المرحلة النظرية والفكرية. وبلا شك فإن الانتقادات النظرية الموجهة إلى التربية الحديثة مهمة أيضًا. أما كولن فلا يكتفي بالنقد النظري للتربية الحديثة التي تقترب جزئيًا من الشخصية الإنسانية، ويحث على افتتاح المدارس

من أجل تنشئة الإنسان الذي في مخيلته. بدأ كولن في ثمانينيات القرن الماضي فتح المدارس الخاصة ومعاهد الدروس الخاصة في تركيا. واليوم تدير حركة كولن معاهد للدروس الخاصة ومدارس خاصة في مرحلة التعليم الابتدائي والإعدادي تتجاوز أعدادها المئات. بعد تسعينيات القرن الماضي في فترة ما بعد الحرب الباردة صار فتح المدارس نشاطًا في جميع أنحاء العالم متجاوزًا حدود تركيا. يوجد اليوم المدارس الخاصة التي يُطلق عليها "المدارس التركية" والمفتوحة من قِبَل حركة كولن فيما يزيد عن ١٠٠ دولة في العالم. ومن المؤكد أن المفهوم التربوي والانساني لدي كولن المهندس المعماري للحركة سيكون له تأثير داخل البرنامج الصريح والضمني في المفاهيم التربوية لهذه المدارس.

ومن المعروف أن حركة كولن لا تستهدف الحصول على الربح فقط بالمعنى الاقتصادي المعروف من وراء فتح المدارس -التي تقدم تعليمًا أفضل بالمعنى الحديث- في تركيا وغيرها من بلدان العالم. فإنه بالإضافة إلى ذلك يُلاحَظ النشاط التربوي في هذه المدارس المفتوحة بتشجيع كولن نشاطًا معنويًا كنشاط معنوي بحد ذاته. كما تعتبر المدارس وسيلة في تنشئة جيل يُطلَق عليه بتعبير كولن "الإنسان النموذجي"، "ورثة الأرض"، "الجيل الذهبي". وفقًا لكولن هذا الجيل هو مجموعة من الناس المتفانين والمخلصين الذين تخلُّوا عن رغبتهم في العيش من أجل إحياء الآخرين والذين أُضيئت عقولهم بالعلوم الطبيعية، وقلوبهم بالعلوم الدينية، والذين زودوا بالإيمان الكامل والحب والأخلاق وروح البحث. في هذا السياق (السياق التربوي) كيف سيتم تحقيق هذا الهدف في السياق التربوي الحديث بواسطة المدارس المنشأة في إطاره؟ للوهلة الأولى لا يُلاحظ ثمة فرق بين المدارس الأخرى ومدارس حركة كولن في محتوى ومواد المناهج الدراسية الرسمية التي تنشد الحركة فيها تحقيق التكامل بين العقل والقلب. إن هذه المدارس تحاكي المدارس الخاصة التي تتبع برنامج التعليم في المدارس الموجودة في تركيا أو في أي دولة في العالم. وبعبارة أخرى، فإن هذه المدارس لا تُطَبِّق دروسًا وبرامج منفصلة تحمل مواصفات دينية وأخلاقية تُدرِّس فيها ما هو معنوي. وفي هذا

الصدد ليس من الممكن أن نرى في مدارس كولن الامتيازات المعروفة في التعليم الديني والأخلاقي للمدارس الكنسية التي يُطلَق عليها مؤسسة الفكر الديني المسيحي التي تنعكس على التعليم. ومن هذا المنطلق فإنها تصطبغ بصبغة علمانية كاملة. علاوة على ذلك، فإن هذه المدارس المُنشأة في إطار المدرسة الحديثة قد احتلت الصدارة بالنجاح الذي أظهرته أكاديميًا. ولفت طلاب المدارس الأنظار في الأوساط العامة بنجاحهم الذي يظهرونه في الامتحانات الموجهة إلى مرحلة التعليم العالي لدخول الجامعة وما إلى ذلك، وبدرجاتهم في الأولمبيات العلمية. من المحتمل أن يكون أساس توجيه الناس أطفالهم إلى هذه المدارس هو نجاح هذه المدارس من الناحية الأكاديمية. أما السبب الآخر فيمكن أن يكون مفهوم التربية الشمولية التي تتمركز حول القيم الإنسانية الأساسية. للوهلة الأولى فإن الانتقادات الموجهة إلى الجانب الإدراكي لدى الطلاب في التعليم الحديث، يمكن أن تُثار كذلك بالنسبة للمدارس التابعة لحركة كولن. إذن كيف يتحقق تعليم يهدف إلى تحقيق التكامل بين العقل والقلب تحت مظلة حديثة تحمل صبغة علمانية؟ أما الإجابة المحتملة لهذا السؤال فهي تربية القيم التي تتحقق من خلال البرنامج الضمني الموجود داخل ثقافة المدرسة. الآن دعونا نحاول الوقوف باختصار على القيم وتربية القيم.

على الرغم من وجود التعريفات والآراء المختلفة في موضوع القيمة في أدب العلوم الاجتماعية، فإننا يمكن أن نُعرِّف القيمة بأنها معيار وحكم دائم يستوعب به الفرد في النهاية التفاعل مع بيئته، ويوجِّه به أفعاله. القيم بالمعنى الاجتماعي هي المبادئ السلوكية التي عُمِّمت واتفق المجتمع على كونها الأفضل والأصدق والأكثر فائدة. أما بالمعنى الفردي فتُعبِّر عن الحقائق الأساسية التي ترشد إلى السلوكيات. ومن المعروف أن المؤسسات (الاجتماعية) التي تشكل البنية الاجتماعية تتضمن القيم الخاصة بها. تتولى هذه المؤسسات (الأسرة، التربية، الدين،...إلخ) الأدوار المهمة في تبني القيم، وفي معايشتها، وفي نشرها، وفي نقلها إلى الجيل القادم. يمكن أن تتغير القيم التي يفضلها الفرد والمجتمع وفقًا للزمان والمكان. المؤسسات الدينية والجمعيات الشبابية

والمدارس يقع على عاتقها مهمة نقل القيم التي تتبناها المجتمعات أو الجماعات للأجيال الجديدة. في هذا السياق، فإن إحدى الوظائف المهمة للمعلمين هو نقل القيمة الإنسانية الأساسية والمعايير الأخلاقية للأجيال القادمة. ولا يعني تدريس القيم للطلاب في المدارس وضع منهج جديد. إن التعليم إذا راعينا فيه دمج مفهوم القيمة عند تدريس كل موضوع سيعطي نتائج ناجحة للغاية. البرنامج الضمني هو إحدى المجالات التي يتحقق فيها تدريس القيم تحت مظلة المدرسة، لأن هناك أمورًا مثل مناخ المدرسة ومفهوم انضباط المعلمين وسلوكهم القيادي وتطلعاتهم تساهم في تعلم الطلاب للقيم وتنميتها. أما تدريس القيم بصفة عامة فيمكن أن تُعرَّف كالتالي: تدريس القيم هي محاولة لتنمية المعلومات والمهارات والقدرات لدى الجيل الجديد الناشيء مما يوفر إمكانية قيامهم بالاختيارات التي سيتحملون مسئوليتها بواسطة البرامج والتطبيقات المختلفة بهدف المساعدة في مجال إكسابهم القيم الإنسانية الأساسية وتكوين حساسية تجاهها وتحويلها إلى سلوك".

إذا كانت المدارس التابعة لحركة كولن تلقى قبولاً كبيرًا في تركيا والعالم، فهذا يرجع إلى أدائها الناجح أكاديميا، بالإضافة إلى تدريس القيم للطلاب كمطلب أساسي للتربية الشمولية. كيف يتم تدريس القيم التي تعمل على التكامل بين العقل والقلب؟ على الرغم من عدم تطبيقها لبرنامج مختلف عن المدارس الأخرى في الدول الموجودة بها؟

أعتقد أن جواب هذا يكمن في ثقافة المدرسة. يمكن أن يُقال إن القيادة والسلوك النموذجي للمدرسين في الأنشطة داخل الدرس وخارجه لها دور مهم. وبتعبير آخر فإن المعلمين هم عامل النجاح الأهم في قيام المدارس بتدريس القيم التي تحقق البعد المعنوي أو الروحي للتربية الشمولية. في الواقع، فإن المعلم في التربية والتعليم هو عنصر النجاح الحاسم في نجاحها من كافة الزوايا. مدارس كولن في وضع المدارس الخاصة. لذلك يحق لها اختيار معلميها. فإن أعظم الفروق التي تراعيها هذه المدارس عند اختيار معلميها هو توظيف هذا الطراز من المعلمين الناجحين في تخصصاتهم، والذين يولون اهتمامًا بتربية الإنسان شموليا. في هذا الشأن يتبادر إلى الذهن السؤال

التالي: أين ينشأ المعلم الذي سيتبع هذا المنهج الشمولي في التعليم؟ لقد وُظِّف في هذه المدارس الموجودة في تركيا وخارجها عدد لايستهان به من المعلمين في تركيا. تخرَّج معظم هؤلاء المعلمين في مؤسسات التعليم العالي التي تُدرِّب المعلمين في تركيا. وإنها لحقيقة أنه ليس هناك وضوح للمفهوم الذي يهدف إلى النظر للإنسان ككل في برامج مؤسسات التعليم العالي التي تُدرِّب المعلمين. إذن كيف ينشأ المعلم الذي سيكون المرشد في التربية التي تحمل تكامل القلب والعقل الذي سينشئ "الجيل الذهبي" بتعبير كولن؟ تكمن إجابة هذا السؤال في أن يكون الطابع الأساسي لحركة كولن أو جماعته يركز على التعليم. في البداية يتم توجيه الطلاب الموهوبين المتصلين بالجماعة إلى أقسام التربية بالجامعة. تبذل كثير من الجهود لاتاحة الفرصة أمام هؤلاء المرشحين لأن يكونوا معلمين حتى يعلموا ويتعلموا القيم التربوية للحركة سواء في الحياة التعليمية في الجامعة أو ما بعدها.

في الواقع، إن النجاح الذي حققته المدارس التابعة لحركة كولن في تدريس القيم سوف يُدرَك جيدًا عند التفكير في العلاقة الموجودة بين الجماعة والمدارس. يقول "تونجر" إن كولن أنشأ من جديد مهنة راتبة وأخرجها إلى الساحة التاريخية مرة ثانية. ومع الأهمية التي أولاها لمهنة المعلم يقترح نموذج المعلم واسع الأفق من كافة الزوايا.[١] يمكن أن نعبر فيما يلي ببعض الاقتباسات عن آراء كولن في موضوع الأهمية التي أعطاها للمعلم ووظيفته:

المعلم هو أستاذ مقدس يقوم بصياغة الحياة، على مدى حياة كاملة من الميلاد إلى الوفاة. يرشد الأمة في الحزن، ويعلو بأخلاقها وشخصيتها، ويلقنها بالشعور الأدبي، ولا يمكن إظهار مخلوق ثان على سطح الأرض مماثل لهذا الكائن السامي.

إن تأثير المعلم على الفرد يفوق كثيرًا تأثير الأم والأب والمجتمع. في الواقع، فإنه هو الذي يعجن الأم والأب وكذلك المجتمع. وإن كل عجين لم يدخل يده يعد بلا طعم.[٢]

---

[1] Tuncer, F. "Gülenin Eğitim Anlayışı ve Zihni Oluşum Temelleri", Ateş, T ve diğerleri (ed), Barış Köprüleri, Dünyaya Açılan Türk Okulları, Ufuk Yayınları, İstanbul, 2005, s.259-280.

[2] Gülen, F. Çağ ve Nesil, Nil Yayınları, 2002, s. 129-134 (2 alıntı).

ومن الاقتباسات التي تعكس أفكار كولن الموجهة إلى ضرورة أن يكون المعلمون تربويين من أجل نجاحهم في تدريس القيم:

المعلم هو إنسان الحب الذي يضيء أمام أبنائه بشعلة الحب التي في يده ويعدّهم للغد المشرق.

المعلم هو بطل المحبة والتسامح الذي يعرف طلابه بجميع صفاتهم، ويحتضنهم دائمًا بمودة، ويشاركهم أفراحهم وأحزانهم، ويصفق لنجاحهم، ويغض الطرف عن جوانبهم السلبية.

المعلم هو مُرَبٍّ مثالي يوافق قوله فعله، ويظهر بحياته تمامًا الأشياء التي يتمنى وجودها لدى طلابه.[1]

في التقرير، كانت هناك تقييمات على المستوى النظري فيما يتعلق بمفهوم كولن للتربية الشمولية الموجهة إلى تنشئة الجيل الذهبي صاحب تكامل القلب والعقل وكيفية انعكاس هذا المفهوم على المدارس. سوف تقوم الدراسات التجريبية الشاملة التي ستتم في المدارس الموجودة في تركيا والعالم بتقديم معطيات علمية أكثر حول مستوى تأثير مفهوم الإنسان والتربية عند كولن في المعلمين والطلاب في المدارس.



[1] Gülen, F. Ölçü veya Yoldaki Işıklar; Nil yayınları, 1998, s.? (3 alıntı)

التعقيب

د. فتحي ملكاوي[1]

الورقة الأولى التي قدمها الدكتور سمير بودينار كانت ورقة متكاملة، مكتوبة بلغة جيدة، وموثقة من مصادرها ويبدو أن الدكتور "سمير" قد استأنس ببعض الكتابات وبعض الخبرات التي فهم منها ما فهم وعرض ما فهم خلال هذه الورقة بصورة واضحة تمامًا. وقد عرضها أيضًا شفاهيًا هنا بصورة متكاملة، ولذلك سأوفر الجهد في التعقيب عليها للانتقال إلى الورقة الأخرى التي تحتاج مني إلى شيء من التأمل. الورقة الثانية أتعبتني جدًا في قراءتها لسبب يتعلق بالترجمة، لذلك كنت في بعض المواقف أعيد قراءة النص عدة مرات حتى أتأكد هل هذا هو المقصود؟ ربما كانت المشكلة في الترجمة، وكان عرض الورقة من جانب الأستاذ نوزاد كافيًا لإزالة كثير من مواضع الخلل في فهمي للورقة المترجمة، وذلك مع علمي ومعرفتي بالدكتور "رجب" وحرصه على الدقة في التعبير.

سأقف عند عدد من الملحوظات التي بدت لي أثناء القراءة:

الدكتور "رجب" يقرر أن حركة الأستاذ "فتح الله كولن" حولت مرحلة التغيير في العقدين الأخيرين إلى فرصة، فرصة وظفت فيها هذه الحركة مؤسسات التعليم المدرسي بصورة جيدة، وكان هذا تعبيرًا عن حسن قراءة هذه الحركة لروح العصر، وتحويل مرحلة التغيير إلى فرصة بدلاً من أن تكون مجرد تحديات تواجه المعنيين بالأمر، وهذا ما جعل الباحث يقرر أن حركة "فتح الله كولن" هي حركة تربوية تعليمية، وأظن أنه محق في ذلك.

النقطة الثانية: الدكتور "رجب" يربط بين مشكلة التعليم في العالم -العالم المعاصر

---

[1] المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

كله- وبين أزمة تحطيم العلاقة بين العقل والقلب، أو التكامل بين العقل والقلب، ويرى أن حل الأزمة يتمثل في تحقيق هذا التكامل بنظرة شمولية إلى العلاقة ما بين الله والكون والإنسان، ومن ثم بدلاً من النظرة الشمولية التي يجب أن تتحقق في العمل التربوي، يتم اللجوء كتمثيل وتعبير عن هذه الأزمة إلى نظرة جزئية تتجاوز الفهم السليم لقضيتين مهمتين:

الأولى هي ما أشار إليه بشكل واضح [تكامل العقل والقلب]، والثانية هي الثنائية القائمة بين ما نسميه المدرسة التقليدية الدينية وبين المدرسة المدنية الحديثة.

- يلفت الدكتور "رجب" الانتباه إلى أن الأستاذ "فتح الله كولن" اختار اختيارًا واعيًا المدرسة المدنية أساسًا لما يريد من مدارس، على الرغم من أنه يَعرض مساوئ المدارس الدينية التقليدية، ومساوئ المدارس المدنية الحديثة، لكنه اختار ذلك عن وعي بسبب أنه يريد أن يتجاوز مشكلات المدرسة الدينية القائمة التقليدية، ويريد أن يضيف إلى المدارس الدينية أبعادًا يسهل إضافتها خارج إطار البرنامج الرسمي، فيحقق بذلك ما يريد من التعليم، مع ذلك ليس واضحًا في ذهني الحسم في اختيار الأستاذ "فتح الله كولن" للمدرسة المدنية على المدرسة الدينية، في الصورة على الأقل التي قرأتها في الورقة، فالدكتور "رجب" ينقل عنه أنه ينتقد نوعي المدارس، ثم ينقل عنه أيضًا حاجة المدارس الدينية إلى ثلاثة أمور: الروح العلمية، والثكنة العسكرية، والتكية الروحية كسبيل لإصلاح المدرسة الدينية.

ثم إنه عندما يختار المدرسة المدنية أساسًا، يعطيها معنىً مختلفًا عن واقعها، ويريد أن يستمد خصائصها، ويريد أن يضيف إليها الأبعاد الدينية والمعنوية، ومن ثم هل هذا هو اختيار للمدرسة الدينية؟ أم أنه نمط جديد من التعليم؟

النقطة الثالثة: يرى الدكتور "رجب" أن الأستاذ "فتح الله كولن" يتبنى فكرة "فلسفة التربية الشاملة" فإذا كانت هذه الفلسفة هي التي تشمل متطلبات العقل والقلب، أو تشمل متطلبات التربية الدينية والتربية المدنية، فهنا وقعت عندي حقيقة مشكلة أريد أن أشير إليها بإيجاز شديد.

فلسفة التربية الشمولية، كما يراها الباحث الكريم، يقول إنها نشأت في الفكر التربوي الغربي -الأمريكي على وجه التحديد- نتيجة للتطورات في الحركة الفكرية والثقافية في الغرب أثناء عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، ولا سيما في الولايات المتحدة، وأن مصدر الإلهام في هذه الفلسفة هو التطور العلمي الذي جاء نتيجة لـ"النظرية النسبية" و"ميكانيكا الكم" وهي النظريات التي يرفض العلماء -على أساس هذا التطور العلمي- العلاقات السببية الميكانيكية في تفسير ظواهر الكون فضلاً عن تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ثم يختم الدكتور "رجب" حديثه عن النظرة الشمولية في فلسفة التربية بالقول بأنها نظرة ما بعد الحداثة للتربية، وهذا أوقعني في مشكلة أكبر، والسبب في ذلك أن هذا الحكم عندي، على فهمنا للفلسفات التربوية، يثير عددًا من الإشكاليات، ليس على علاقة هذه الأحكام التي قررها الباحث الكريم بالمدارس التي تبنتها حركة الأستاذ "فتح الله كولن" فحسب، وإنما على الأحكام التي تتعلق بتطور الفلسفة التربوية في حد ذاتها، فمثلاً مصطلح التربية الشاملة على وجه التحديد، مصطلح تستخدمه معظم الفلسفات التربوية، ولا أعلم فلسفة تربوية في الفكر الغربي المعاصر لا تقول بضرورة اشتمال التربية والعملية التربوية بشكل عام على الأهداف التربوية في مجالاتها الشمولية المختلفة، ويحددون على وجه التحديد المجالات الثلاث: المجال العقلي والمجال المهاري والمجال الوجداني أو الانفعالي، وفي المقابل فإن جميع الفلسفات، والأدبيات التربوية، تجمع على وجود ظاهرة القصور في تحقيق هذه الأهداف، وهذا ما أشار إليه الدكتور "رجب"، لكن سبب هذا القصور في ظني ليس عدم وجود فكرة التربية الشاملة ووجود الأهداف في مجالاتها المختلفة بالقدر المتوازن على الأقل على صعيد المجال النظري والفلسفي، وإنما أظن أن القصور في عجز المدرسة وقصورها في تحقيق أهداف التربية يعود إلى موقع المدرسة في المجتمع المعاصر، فالمدرسة في المجتمع المعاصر لم تعد قادرة على قيادة التغيير ولا قيادة الإصلاح، لأن المؤسسات الأخرى في المجتمع أقدر منها وأقوى منها في تحقيق ما تريد تحقيقه من أهداف، فانعزل وانحصر وتحدد دور المدارس،

وظهرت مظاهر القصور في تحقيق المدارس للأهداف التربوية، وهذه شكوى موجودة في كل المجتمعات الغربية والشرقية، الإسلامية وغير الإسلامية.

النقطة الثانية في هذا الإشكال أن فلسفة التربية الشمولية، إن كانت صفة إيجابية في وصف تطور الفكر التربوي -كما يراها الباحث الكريم- فإنها لا تلتقي بالضرورة مع خصائص فلسفة ما بعد الحداثة في التربية ومقولاتها، فإذا كانت فلسفة ما بعد الحداثة مثلاً هي نقد عميق لفلسفة الحداثة في الفكر الغربي، فإن هذه الفلسفة -فلسفة ما بعد الحداثة- ذهبت بعيدًا في رد الفعل والنقد الذي عمل على هدم فضائل الحداثة والمتمثلة بقدر من التوازن بين المنهج العلمي، وروح المسئولية، وإطلاق طاقات الفرد على الإبداع... إلخ، لقد ارتدّت فلسفة "ما بعد الحداثة" إلى مقولات التفكير والهدم والعبث غير المسئول والفوضى والعدمية، وهي نتائج تحاول كل الفلسفات التربوية أن تتبرأ منها. صحيح أن ثمة تصاحبًا وترافقًا زمانيًا بين بعض الظواهر الإيجابية، وتطورات ما بعد الحداثة، منها مثلاً إعادة الاعتبار لقضايا الإيمان الديني، لكننا نفضل ملاحظة العلاقة "الارتباطية "وليس "السببية" في هذه الظواهر.

الخلاصة التي أريد أن أصل إليها في هذه المسألة هي أن وصف هذه المدارس التي عملت حركة الأستاذ "فتح الله كولن" على بنائها في العقود الثلاثة الأخيرة، وصفها بالفلسفة الشاملة أو نظرة "ما بعد الحداثة" قد لا يكون وصفًا معبرًا عما يريده القائمون على أمر هذه المدارس، بحكم الملابسات والوقائع الخاصة بتطور مفهوم الفلسفة الشاملة من جهة، وتطور فلسفة "ما بعد الحداثة" من جهة أخرى.

النقطة الأخيرة: أكد الدكتور "رجب" كما أكد الدكتور "سمير" من قبل على أن الميزة الأساسية التي امتازت بها هذه المدارس، ليس المنهاج الذي تعمل به هذه المدارس؛ أي ليس المنهاج الصريح (المنهاج الرسمي)؛ وإنما نحن لنا مناهج تتمثل في تطبيق للمناهج الرسمية في كل بلد، لكن التركيز فيها والتميز فيها هو المنهاج الخفي... المنهاج الضمني، الذي عبر عنه الدكتور "رجب" بـ"الثقافة المدرسية".. بـ"المناخ المدرسي".. بـ"البيئة المدرسية"، المنهج الخفي لا يأتي ببرامج ونشاطات بالضرورة، بقدر ما يأتي من

خلال نوعية العاملين في المدارس، وقد ذكر بحق نوعية العاملين -المعلمين على وجه التحديد- بأنهم أناس متفانون مخلصون، أضيئت عقولهم بالعلوم الوضعية، وقلوبهم بالعلوم الدينية، وهم مزودون بالإيمان والحب والإخلاص وروح البحث، وتخلوا عن رغبة الحياة من أجل الإعاشة. المعلم الذي يتصف بهذه الصفات: [نقل القيمة الإنسانية الأساسية والمعايير الأخلاقية للأجيال القادمة دون تخصيص دروس خاصة لتعليم الدين] من أين أتوا بهذه الصفات؟ هؤلاء المعلمون هم خريجو كليات إعداد المعلمين، فمن أين جاءتهم هذه الصفات؟

يقول الدكتور "رجب" إن هذه الصفات هي أثر الحركة التي ينتمون إليها، ويطيل في الحديث عن هذا الموضوع بحق، لكن هناك أمر آخر أشار إليه، وهو أن الحركة نفسها أيضًا تختار من بين الموهوبين من أعضائها ومن المنتمين لها ومن المحبين لها، تختار بعض الموهوبين لتوجههم لدراسة التربية، ليكونوا بعد ذلك، أثناء هذه الدراسة وبعدها، ضمن برامج إعداد خاص لتأهيلهم للتعليم في هذه المدارس، فإذًا لدينا مناخ مدرسي، ولدينا أناس متميزون في قدرتهم على تحقيق هذا المناخ المدرسي، الأمر الذي يعطي للمدارس صفتها وقيمتها. وبذلك -يقول الدكتور "رجب"- يكون الأستاذ "فتح الله كولن" أخرج مهنة التربية إلى الساحة التاريخية من جديد.

هل للقائمين على التعليم، ولا سيما في بلادنا العربية ولا سيما في المدارس التي بنتها جمعيات أو جماعات أو حركات إسلامية، أو المدارس التي أخذت وصف المدارس الإسلامية، على اختلاف فئاتها، هل لهم أن يستفيدوا من هذه التجربة؟

لماذا أتساءل هذا التساؤل؟ أنتم تجيبون على سؤالي الآن، لكن أود أن أذكر بخبرةٍ هنا تتمثل في تجربة الجالية اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية، تقول موسوعة التعليم اليهودي في أمريكا إن الصور النمطية التي كان يعاني منها اليهود منذ بداية هجرتهم في القرن السادس عشر إلى بداية القرن العشرين كانت صورًا خانقة للجالية اليهودية وقاتلة ومسيئة جدًا لهم، صورة اليهودي في أمريكا كانت من أسوأ الصور... لا يُطاق... لا يُحتمل وفي هذا أمثلة كثيرة جدًا، لكن الجالية اليهودية قررت أن تغير ذلك،

وقد قررت أن تغير ذلك من خلال التعليم، لم ينشئوا مدارس، وإنما وجهت الجالية بناتها بالذات، وخاصة في ولاية نيويورك للدخول في سلك التعليم، فوصل الأمر في سنة ١٩١٢ أن نسبة المعلمات اليهوديات في نيويورك وصلت إلى ٨٠٪ من مجموع المعلمات، عقود من الزمن تقوم فيها المعلمات اليهوديات بالتعبير عن يهوديتهن في الوقت الذي يقدمن للأطفال صورًا تتناقض مع الصور النمطية المألوفة، فأصبح لدى الأجيال الجديدة من الأمريكيين نوعًا من غسيل الدماغ، وتغيير هذه الصور النمطية. هذه تجربة أو هذا مثال أعتقد أنه يعبر عن دور التربية في إحداث التغيير فيما لو كان هناك إستراتيجية قادرة على أن تحقق مناخات مدرسية ليست مألوفة في المدارس الرسمية القائمة، شكرًا جزيلاً والسلام عليكم.

المناقشات

د. ليونيد سكيانان (رئيس الجلسة)[1]

شكرًا جزيلاً للدكتور "فتحي" على التعقيب القيم على المحاضرتين، الأمر الذي ساعدنا على أن نستوعب محتوى هاتين المحاضرتين بوضوح كامل وبعمق كامل، أما الآن فحان الوقت لبعض التساؤلات والإجابات من جانب المُحاضرين وربما المعقب وحتى الرئيس لهذه الجلسة على هذه الأسئلة، جاء رئاسة هذه الجلسة عدد من الأسئلة بما يقترب من عشرة أسئلة تقريبًا وكذلك طلبات للمداخلة القصيرة، وهناك أسئلة خارج موضوع هذه الجلسة لكن إذا أتيحت لنا الفرصة فربما نتناول هذا الموضوع أيضًا. هنالك بعض الأسئلة موجهة لمحاضر محدد سواء كانت للدكتور"سمير" أو الدكتور "رجب" وأنا أولاً سأتيح الفرصة للإجابة على الأسئلة التي وجهت للدكتور "سمير" وبعد ذلك سوف أتيح الفرصة للدكتور "رجب" للإجابة وسأعلن فيما بعد هذه الأسئلة، أما الدكتور "سمير" أنا أرجوه أن يقرأ هذه الأسئلة بنفسه ويجيب على هذه الأسئلة، فليتفضل.

د. سمير بودينار (يرد)

شكرًا للسيد الرئيس، عندي بعض الأسئلة المتصلة خصوصًا ببعض التفصيلات فيما يتعلق بالمناهج وبنموذج هذا التعليم وتبْيِئَتِه في مختلف البلدان التي يعمل بها.

السؤال الأول: كيف تم تنفيذ خطوات تطوير التعليم على أرض الواقع في تركيا وكيف يتم تنفيذ هذه الخطوات في مصر؟

طبعًا أنا ليس لي خبرة أبدًا فيما يتعلق بتطوير التعليم في مصر، لكن سأتحدث في الموضوع الذي اشتغلت عليه قليلاً، وهو موضوع هذا النموذج من التعليم.

أولاً السمة الأساسية فيما يتعلق بشبكة أو مؤسسات التعليم على مستوى الخدمة

[1] أستاذ في التعليم (روسيا).

أو على مستوى المؤسسات التي نشأت بتأثير من دعوة الأستاذ "فتح الله كولن"، السمة الأساسية هي تحديد أهداف يمكن أن نسميها "أهداف حاكمة"، أو "أهداف عامة" للعملية التربوية، وهذه الأهداف أهدافٌ مشتركة وعامة ويتم الالتزام بها واعتبارها حاكمة للعملية التربوية ككل، وفي كل هذه النماذج، هناك سبعة أهداف معلنة في هذه المؤسسات تطرح كأهداف حاكمة للعملية التربوية ينبغي التقيد بتحقيقها يمكن أن نذكرها بسعة على النحو التالي:

الهدف الأول: تلقين الطالب المواد التعليمية بالشكل والمستوى المطلوب، وهذا أمر أساسي فيما يتعلق بالجانب الأكاديمي.

الهدف الثاني: هو تهيئة الطلاب ذوي المواهب الخاصة بما يناسب كفاءاتهم واستعداداتهم، وهذا للأسف يغيب في بعض بلداننا، من حيث عدم القدرة على اكتشاف المواهب الخاصة والعناية بها. حيث انتقلت المدارس كما هو الحال مثلاً في تركيا الآن في التنافس في أوليمبياد الرياضيات من التنافس مع غيرها من المدارس إلى التنافس فيما بينها.

الهدف الثالث: هو استهداف أن تكون عند الطالب خريج المرحلة الابتدائية مثلاً على الأقل هوايتان لتغطية أوقات الفراغ أو الوقت الضائع، وهذا أمر يوجه طاقات الطالب إلى المساحات أو إلى المجالات المهمة، ويبعده عن تبديد طاقاته أو مواهبه في الأشياء المضرة. فهناك اهتمام كبير بنوادي الهوايات الثقافية والأنشطة الرياضية وغير ذلك ومن يزر هذه المؤسسات يرَ هذا بينا من خلال الاهتمام بالمجال الرياضي والثقافي... إلخ.

الهدف الرابع: تأهيل قدرات الطلاب على استخدام تكنولوجيا المعلومات.

الهدف الخامس: تنمية تعلم اللغة الأجنبية عند الطالب، على الأقل لغة أجنبية واحدة عند التخرج.

الهدف السادس: العناية بالجانب الخلقي في العملية التربوية من خلال الآداب والسلوك إلى غير ذلك.

وأخيرًا: تنمية مستوى اللغة المحلية كيفما كانت هذه اللغة.

هذه الأهداف أولاً عنصر هام لأنها في النهاية عنصر ضابط للعملية التربوية ويربطها بأهدافها.

الأمر الآخر الذي تحدث عنه السؤال: كيف يتم التعليم بأسلوب النموذج؟

المسألة الأولى متعلقة كما قلت في البداية بنوعية المعلم أو المربي الذي يمارس المهنة كحب وكعشق، بمعنى أنه يؤهل أو يدفع إلى أن يمارس هذه العملية بإرادته وباختياره وتطوعه، ويمكن أن نتبين أهمية هذا الموضوع المتعلق بمسألة المعلم الذي يتطوع... الذي يبادر حينما نعرف أن هنالك مناطق خطرة جدًا فيها مؤسسات تعليمية، من يتطوع مثلاً لأن يعمل أو أن يذهب للعمل في مدارس تعليمية في العراق أو في أفغانستان، حيث هنالك مدارس عاملة في هذه المناطق، يعرف ماذا يعني أن يكون هناك طبعًا ولنا أن نتصور كيف يكون الأستاذ مع طلبته، لا يمل ولا يسأم من التعامل مع أسئلتهم، عنده القدرة على متابعتهم... إلى غير ذلك.

الجانب الآخر هو أن هذا المعلم أو الأستاذ مهما بلغت درجة استعداداته الخاصة فإنه يواكب بتكوين مستمر حيث يلزم الأستاذ بحضور على الأقل مؤتمرين في السنة في مجالاته، بالإضافة إلى أن هناك نظامًا مهمًا جدًا اسمه "نظام الزُمَر" على مستوى المؤسسات فيما يتعلق بالأساتذة أو المربين على مستوى كل تخصص، و"نظام الزُمَر" هذا يتيح للأستاذ تلقى مهارات التواصل والتكوين المستمر ومستويات التلقين والمهارات والكفاءات بشكل دوري، واللقاءات على هذا المستوى تكون بشكل أسبوعي، ويتم فيها نقل الخبرات بين المعلمين القدامى والجدد مما يجعل الأستاذ في فترة قصيرة تتركز عنده الخبرة في مجاله... إلى غير ذلك.

بالنسبة للمسألة الأخرى وهي مسألة المناهج: هناك خبرة واسعة حقيقةً على هذا المستوى الذي هو طباعة الكتاب المدرسي، حيث إن الخبرة على هذا المستوى أصبحت تنتقل إلى بعض البلاد الأخرى فمثلاً أصبحت هذه الخبرة تنقل على هذا المستوى في آسيا، وألبانيا وروسيا ودول شرق أوروبا.

هناك مؤسسات أصبحت اليوم معروفة جدًا على هذا المستوى مثلاً شركة "سورات" للطباعة يعمل بها ٨٢ مؤلفًا من المعلمين المتخصصين، الأهم أن تغيير الكتب يتم باستمرار من القاعدة، بمعنى أنه يتم وفق اقتراحات المعلمين في العملية التربوية أنفسهم، وهذه المؤسسات يعمل فيها معلمون متعاونون من خارج تركيا، وتقدم خدماتها في طباعة الكتاب التعليمي لثماني جهات من بينها وزارة التعليم التركية نفسها وطبعت إلى حد الآن حوالي خمسة ملايين نسخة من كتب مختلفة في المناهج التعليمية، بالإضافة إلى مؤسسات أخرى مثل "زنبق" و"جوشك" وغيرها.

الملاحظة الأخيرة بالنسبة لهذا الموضوع هو نظام التقويم المستمر، وهذه مسألة بالغة الأهمية، لأن نظام التقويم المستمر للأستاذ والطالب يسمح برصد دقيق ومتابعة دقيقة لمستوى المردودية، والتي هي بالنسبة للطالب مستوى التحصيل، وبالنسبة للأستاذ الإنجاز والمردودية، وهناك بعض التفصيلات التي يمكن أن تذكر هنا، والتي وقفنا عندها مثل كشف تعيين المستوى "SPS"، وامتحان تحصيل أسبوعي "HKS" طبعًا الإخوة الذين يتعاملون مع هذه المؤسسات يعرفون هذا بحكم ارتباطهم بأبنائهم ومتابعتهم لهم.

المهم أن هناك مجموعة من الأمور بمعنى أن الاستعدادات يواكبها من جهة أخرى تكوين أو بناء مستمر ونظام تقويم دقيق وعناية بالمناهج إلى غيره.

السؤال التالي يتعلق بتبيئة الموضوع بمعنى هل الحديث عن اسم المدارس التركية يحيلنا إلى مسألة شخصنة وتأطير جغرافي؟

أولاً هناك حرص دائم حقيقة في هذه المدارس على تبيئة التجربة التعليمية في كل بلد، هناك اليوم مدارس من هذا النوع فيما يفوق مائة دولة عبر العالم باستثناءات دول قليلة لا زالت تمنع هذا النوع من المدارس مثل الصين أو كوريا الشمالية أو إيران، في غير هذا هناك حوالي مائة دولة عبر العالم بها هذا النوع من المدارس، في بلد مثل "قيرقيزيا" أو "تركمانستان" نرى أن كل مدراء المدارس هم من البلد نفسه، وأغلبهم من خريجي هذه المدارس أنفسهم بمعنى أن هذه المدارس أصبحت قادرة على أن تمول نفسها تربويًا وإداريًا.

اللغة الأساسية في التعليم في هذه المدارس هي اللغة الأساسية للبلد في كل هذه المدارس، سواء أكانت اليابانية أو الروسية أو العربية أو التركية إلى غير ذلك، حتى إن التسمية الآن التي أصبحت تطلق -أظنهم يقولون الآن "المدرسة البوسنية التركية" أو "الأفغانية التركية"- بمعنى أن هناك حرصًا على هذا الجانب فيما يتعلق بتبيئة وإدماج هذه المدارس في البيئة المحلية.

سؤال آخر يقول: إذا كانت فكرة الحركة التعليمية هي تسيير مدارس الحركة على نفس غرار المناهج التربوية في البلد فماذا تضيف الحركة؟

نحن قلنا أنه هناك إضافة على مستوى أولاً: نموذج المعلم، فهناك نقل لهذه الخبرة على مستوى العالم كله إلى أي مدرسة في بلد ما، وهناك الآن نتائج واضحة على مستوى المردودية، حيث يتبارى خريجو هذه المدارس في كثير من الأحيان وغالبًا على المستوى العالمي في أوليمبياد الرياضيات والفيزياء والعلوم التطبيقية وغير هذا، بمعنى أن هناك فعلاً إضافة على مستوى المردودية التعليمية ولا شك على هذا المستوى.

د. ليونيد سكيانان (رئيس الجلسة)

لديّ بعض الأسئلة الموجهة للدكتور "رجب"، وربما الجزء المتبقي كذلك هو موجه لكلا المحاضرين...

السؤال التالي: كم يبلغ عدد المدارس التابعة للحركة في داخل تركيا وخارجها؟ وهل هنالك مواد أو مناهج إضافية غير التي تقررها وزارات التعليم الرسمية فيما يتعلق بهذه المدارس الممثلة لحركة "فتح الله كولن" تقريبًا هذا السؤال مرتبط بالسؤال الذي قد أجاب عليه الدكتور "سمير" وربما أنا سأرجو الدكتور "سمير" وكذلك الدكتور "رجب" الإجابة على السؤال باختصار.

د. رجب قيماقجان (يرد)

أنا لا أعلم بالتحديد عدد المدارس داخل وخارج تركيا، إنما على حد علمي فإن عدد المدارس خارج تركيا يفوق السبعمائة. ولا تدرّس مدارس الحركة مناهج إضافية؛ فهي حركة تركية نشأت داخل تركيا وتخضع للنظام التعليمي للدولة التركية التي هي

دولة علمانية ديمقراطية. ووفقًا للنظام التعليمي في تركيا، فإن الدين يدرس ضمن مقرر "الثقافة الدينية والأخلاق"، وهو مقرر إجباري في النظام التعليمي التركي. المحظور في تركيا هو إنشاء مدارس دينية. لقد حازت حركة كولن خبرة تعليم القيم الدينية والروحية ضمن مقررات علمانية، وربما لهذا السبب استطاعت الحركة أن تتكيف بسهولة خارج تركيا في دول مثل مصر والولايات المتحدة؛ لأنه -كما تعلمون- العلاقة بين الدين والدولة في تركيا هي قضية معقدة، لكن الحركة استطاعت أن توظف ما خبرته من دمج للقيم والدين في المناهج التعليمية في عملها في الدول الأخرى.

د. ليونيد سكيانان (رئيس الجلسة)

شكرًا جزيلاً للدكتور "رجب"، هنالك بعض الأسئلة تتصل بموضوع جلستنا ولكن من البعد الآخر يقول السؤال كيف يتم إعداد المدرس نفسه ليقوم بهذا الدور؟ ما خطة أو وسائل إعداده؟

السؤال المهم جدًا بالنسبة لكادر المدرسين القائمين على تدريس هذه المواد، أو لنقل هذه الأفكار وهذه الفلسفة الجديدة في التعليم للطلبة، لأن المهم الكادر المؤهل بشكل كافٍ لتعليم هذه الفلسفة أنا سأرجو أي المتحدثين للإجابة على هذا السؤال.

د. رجب قيماقجان (يرد)

أعتقد أنه من الصعوبة بمكان الإجابة عن هذا السؤال بدقة لأنني لا أملك بين يدىّ نتائج بحوث علمية دقيقة، لكن يمكنني أن أتحدث من واقع مشاهداتي بشكل عام. كما قلت لكم من قبل إن تأهيل المعلم وإعداده يعد أحد أهم أسباب نجاح حركة فتح الله كولن في مجال التعليم. فعلى سبيل المثال، الشائع أن يلتحق بمدارس المعلمين الحاصلون على درجات متوسطة، لكن حركة كولن تشجع الحاصلين على درجات عالية على الالتحاق بمدارس المعلمين مع أنهم يستطيعون دراسة الطب أو الهندسة. كما أن الحركة تعمل على تأهيل المعلمين ليكونوا قدوة للتلاميذ ولأسرهم كذلك. فالمعلم المنتمي إلى الحركة يقيم في نُزُل خاص بالحركة، يتم ترقيته فيها روحيا بحيث يتغلب على ازدواجية الروح والجسد لديه، ثم ينقل ما تعلمه وتدرب عليه إلى تلاميذه.

وأعتقد أن من مؤشرات نجاح الحركة في مجال التعليم أن الآباء يقبلون على تعليم أبنائهم في مدارسها، وهي المدارس التي تجمع في مناهجها بين التعليم الحكومي والمبادئ الروحية.

د. سمير بودينار (يرد)

فقط أود أن أشير إلى مسألة، وهي أنه بالفعل هناك في بعض الحالات مدارس متخصصة في بعض الأشياء كالمدارس الخاصة باللغات أو الرياضيات أو المدارس الدولية الخاصة بأبناء الدبلوماسيين والموجودين في بلدان أخرى، هناك مدارس خاصة فعلاً متخصصة، نحو مدارس تكنولوجيا المعلومات، ومدارس الاقتصاد، ومدارس العلوم منتشرة في كثير من أنحاء العالم لكن حتى بالنسبة لقضية الجودة فبعض الناس يقول إن جودة هذه المؤسسات تبدو فقط في البيئات التي بها تعليم متواضع، هذا الكلام ليس دقيقًا، فمثلاً بالفعل في "ليبريا" على سبيل المثال قبل ثلاث سنوات افتتحت مدرسة في هذا البلد، بعد سنتين أصبحت المدرسة أحسن مدرسة في البلد، مع أن هناك فعلاً عوامل أخرى لتفسير الظاهرة.

بالنسبة للمستوى التعليمي فعلاً عندما يكون هناك معلم أو أستاذ يحمل قيمًا معينة، أو تربى على قيم معينة كالتعامل الحسن مع الغير، والمبادرة إلى مساعدة الآخرين، وممارسة العمل (التدريس) كمهنة ورسالة، هذا بالضرورة يكون نموذجًا مختلف، فبالإضافة إلى العناصر الأخرى المادية والمقومات اللوجستية والتجهيز والبنية التحتية فيما يتعلق بعملية التعليم، هناك العنصر الآخر الذي هو العنصر البشري وهذا العنصر يقوم بدور مهم جدًا على هذا المستوى.

د. ليونيد سكيانان (رئيس الجلسة)

هناك سؤال صاحبه يقول: أرجو توضيح الخطوات العملية التي اتبعت على أرض الواقع حتى نستطيع الاستفادة منها والعمل على تطبيقها في وطننا العربي والنهوض به.

د. فتحي ملكاوي (المعقب على الجلسة) (يرد)

كان دوري في هذا المقام هو التعقيب على الورقتين، وقد طرحت في آخر كلامي تساؤلاً للحضور جميعًا هو: هل بالإمكان أن نفيد من هذه التجربة؟ وأبقيت السؤال معلقًا، وأفترض أن العاقل، حيث يكون، قادر على أن يفيد من أي تجربة أخرى، فإن لم يكن قادرًا على ذلك فلنا أن نشك في عقله!

د. ليونيد سكيانان (رئيس الجلسة)

هناك سؤال يقول ما دورنا نحن الشباب كي نلحق بركب الشباب "الوارثين للأرض"، ونحن لم نتربَ في مثل هذه المدارس، ولم نتلق مثل هذا التعليم الذي يمزج ما بين الروح والجسد؟

والله إذا نجحنا في هذه الإجابة فلنتوجه إلى جائزة "نوبل" رأسًا الآن... بصراحة!!

حسنًا عندي دور مميز، أنا يمكن ألا أجيب بنفسي عن هذا السؤال، بل أنقل هذا السؤال إلى المحاضرين أو إلى المعقب، هل أي من المحاضرين أو المعقب يتبنى الإجابة على هذا السؤال والذي يقول: ما دورنا نحن الشباب ونحن لم نتلق هذا التعليم ولم نتلق التمازج بين الجسد والروح؟ أين الأسرة؟! أين العائلة؟! هل تبقى الدروس فقط في المدارس؟! ماذا عن الأسرة والأقارب؟! والمجتمع؟!... والآباء ؟!... والأجداد؟!... والكتب؟!

د. فتحي ملكاوي (المعقب على الجلسة) (يرد)

المؤتمر هو عن جهود الإصلاح في العالم الإسلامي، وجهود الإصلاح يقوم بها مصلحون، ولكن تبقى المسئولية أمام الله أولاً، وأمام التاريخ ثانيًا وأمام الإنسان ونفسه ثالثًا مسئولية فردية، والحساب عند الله لا يتم إلا فردًا ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾(مريم:٩٥) فالذي يستشعر المسئولية أمام الله أو أمام أمته أو أمام التاريخ الذي يسجل ما يقوم به من أفعال في حياته القصيرة، أو أمام نفسه وضميره... الذي يستشعر هذه المسئولية سيجد الطريق وإن لم يجدها فسيكون مصلحًا يبتدعها، وإلا...!!

د. ليونيد سكيانان (رئيس الجلسة)

هنالك سؤال خاص بكيفية انتشار فكرة الأستاذ "كولن" داخل وخارج تركيا يقول: ما العوامل والأساليب والوسائل التي ساعدت على انتشار هذه الفكرة وهذه الحركة في تركيا ومن بعد ذلك خارج الحدود التركية؟

د. رجب قايماقجان (يرد)

في الحقيقة هذا سؤال كبير ليس من السهل الإجابة عنه إجابة شافية. على سبيل المثال، في أوائل التسعينيات من القرن العشرين كان هناك داخل تركيا العديد من الحركات الدينية المشابهة لحركة كولن، ثم صارت الحركة هي الأولى بينها. أعتقد أن أحد أسباب ذلك هو استيعاب الحركة جيدًا لما يحدث في العالم ومحاولتها الاستفادة من العولمة وخطابات حقوق الإنسان والديمقراطية، والتي قد يكون لها آثار جانبية، ولكنها استفادت من جوانبها الإيجابية. فبعد انهيار الاتحاد السوفيتي توجهت الحركة على الفور إلى منطقة آسيا الوسطى، وفيما بعد عملت على نقل خبراتها في هذه الدول وفي البلقان إلى دول أخرى. لكن قبل ذلك كان التعليم على قمة أولويات الحركة، وفي خضم الجدل الذي دار في تركيا حول مقررات حقوق الإنسان، كانت حركة كولن هي الأكثر استعدادا من بين الحركات الدينية الأخرى في هذا الصدد. هناك سبب آخر يتعلق بابتعاد الحركة عن السياسة، لأن السياسة تعني الدخول في خلافات وشقاقات مع الآخرين، وهو ما لا تفعله حركة كولن؛ فهي تتجنب الدخول في صراعات مع غيرها من الحركات الدينية أو التيارات السياسية. أعتقد أن النجاح من هذه الزاوية أيسر سبيلاً.

ضيف من أوغندا (مداخلة شفوية)

بالنظر إلى الأفكار والمثل التي تقدمها حركة فتح الله كولن، أود أن ألفت نظركم إلى الواقع الذي نعيشه اليوم، في ظل تقدم علمي وتكنولوجي هائل في مجال تطوير الأسلحة الكيماوية البيولوجية التي قد تدفع إلى مزيد من التطوير أو تجعل كوكب الأرض على شفا دمار شامل. ومن ثم فإن السلعة المحورية في عالم اليوم هي السلام العالمي، وإذا كان السؤال المطروح اليوم "ما الذي يجعل أي دين عظيمًا؟"، فإن الإجابة

عن هذا السؤال تكون من هذا المنطلق: أن عظمة أي دين تقاس بقدرته على الإسهام في تحقيق السلام العالمي. فإذا أردنا نحن المسلمين أن نعلن للعالم عظمة ديننا، ينبغي أن نحقق أعظم إسهام في تحقيق السلام العالمي.

د. سكيانان ليونيد (رئيس الجلسة)

لدينا كذلك سؤال واحد، والذي يتخطى موضوع جلستنا، ولكن أنا سأقرؤه:

"في ظل نظام تعليمي عقيم بالدول العربية، يؤخر ولا يقدم، وفي المقابل ارتفاع نفقات التعليم الخاص، والذي ليس كله متميزًا، فكيف يمكن للمواطن العربي والمصري البسيط أن يكتسب أبسط حقوقه في الحياة، وهو تعليم متميز، وكيف يمكن الاستفادة من تجربة الشيخ "كولن" في تطوير التعليم مع الوضع في الاعتبار المستوى المادي المتدهور للمواطن البسيط؟

والسؤال الأخير سياسي يقول:

ما موقف حركة الأستاذ "فتح الله كولن" من القضية الفلسطينية وغيرها من البلدان المحتلة؟

وإجابة على هذا السؤال أنا سأضرب نموذج شخصي:

قبل عدة أشهر صدر عدد من مجلة تصدر عن منظمة دولية تسمى "الحوار اليورو آسيوي"، هذه المجلة تحتوي في صفحاتها على عدة مواد خاصة بـ"فتح الله كولن"، بما في ذلك إجابات الشيخ على بعض الأسئلة التي وجهت له من قبل المثقفين والعلماء الروس، وأنا من بينهم، وأنا استفسرت لدى الشيخ "كولن" بالسؤال التالي: ما مكانة أفكاركم يا شيخ بين أفكار قادة الإصلاح الإسلامي في بداية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مثل الشيخ "محمد عبده" و"جمال الدين الأفغاني"، وغيرهما، قال: "الفارق الأساسي لا يعود إلى شخصي بالمقارنة مع شخص الشيخ "محمد عبده"، ولكن يعود إلى مواصفات العصر، إذا كان قادة الإصلاح الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر كانوا عند بداية الحركة التحريرية في نيل الاستقلال الوطني وكانوا يركزون على العمل السياسي... فالعنصر السياسي كان مفتاحًا لكافة الإصلاحات أما أنا فأركز

على الروح والتربية، فقبل القيام بإصلاحات سياسية يجب أن نربى أنفسنا" كذلك البعد الآخر المتمثل في الحوار والتربية والحلول الوسط والتفاهم هذه هي المفاتيح لتسوية كافة النزاعات، والحلول لهذه النزاعات صعبة... صعبة جدًا لكن ليس هنالك أي بديل آخر حسب فكرة "فتح الله كولن"، وطبعًا هو مفكر قبل كل شيء، وهو عمدًا يهرب من النشاط السياسي.

ربما هذا ليس إجابةً على السؤال الخاص بالقضية الفلسطينية، ولكن إجابة على كثير من الأسئلة. هو كان يقول: "أنا أهرب من النشاط السياسي عمدًا هذا هو خياري، أنا أركز على الروح والتعليم والثقافة والحوار ولا أدعي أن أكون رجلاً للسياسة". هذا هو تقريبًا المنطلق الأساسي لتوضيح موقف حركة "فتح الله كولن" من القضايا الحيوية الصعبة جدًا مثل القضية الفلسطينية أو غيرها من القضايا التي لا تحل بالأساليب البسيطة... لا تحل بالمفتاح الواحد في يد أي واحد.

وأنا الآن أشكر المحاضرين كما أشكر المعقب كما أشكر المشاركين بهذه الندوة، وقبل كل شيء أنا أشكر القائمين على هذا المؤتمر والقائمات... قبل القائمين القائمات، ودور القائمات مؤشر لبداية أو لاستمرار الإصلاح في العالم الإسلامي، ومثل هذا المؤتمر خطوة ونموذج متقدم في مثل هذا الإصلاح وكيفية الاستمرار في الإصلاح في العالم الإسلامي، والتأكيد على رفع مستوى القائمات... القائمات ليس فقط على هذا المؤتمر، ولكن على الإصلاح، فإذا كان الإصلاح في يد القائمات عليه فسيكون ناجحًا.

د. إبراهيم البيومي غانم

اسمحوا لي أن نتوجه جميعًا بالشكر الجزيل لسعادة الدكتور "ليونيد سكيانان". بهذه النظرات العميقة وهذه الملاحظات الدقيقة التي أبداها يستحق الشكر والتقدير عليها فلنحيِّه جميعًا.

الجلسة الثانية:

مكافحة الفرقة

الحوار الداخلي والمواطنة

د. ياسين أقطاي[1]

يعد مفهوم المواطنة واحدًا من أهم المفاهيم السياسية الحديثة. وعندما تتم دراسة هذا المفهوم نستطيع أن نقول إنه قد وصل إلى نقطة مختلفة جدًا عن ما قد فُهم حتى الآن من علاقة الدولة بالمواطن وأيضًا أن ظاهرة المساهمة السياسية قد وصلت إلى أبعاد مختلفة جدًا. وأن وقوع الدولة تحت حماية شخص أو مجموعة فإنه في المقابل يتم النظر إلى الباقون باعتبارهم مجرد رعايا للدولة. وعلى قدر المستطاع فإن كل واحد من هؤلاء المواطنين يجب أن يلقى التقدير باعتباره شريكًا في الدولة بشكل متساو دون أن يرى أي من هؤلاء المواطنين في نفسه الأفضلية والأولوية على الآخر وأن هذا ليس شيئًا سيحدث وينتهي في لحظة ولكنها معاهدة جماعية تتطور باعتبارها نتيجة لسلسلة أحداث متوالية لحوار ومناقشة طويلين. وفي الأصل فإن القوانين في بلد ما بشكل عام عندما يتم الاستقرار على مبدأ باعتباره نظريًا فإن الكثير من الناس في بلدانٍ كثيرة الذين يقترفون بعض التفرقة والتحيز الفعلي الزائد عن هذا المبدأ النظري فإنه من الممكن أن يُسلم به باعتباره مفهومًا يرى أن المساهمة والمشاركة في الميدان السياسي لا معنى له وغير هام وعديم التأثير معتبره كحق طبيعي لهؤلاء الذين يمتلكون إمكانيات الدولة في قبضة يدهم.

---

[1] أستاذ علم الاجتماع بجامعة السلاجقة.

بيد أنه عندما نرى نطاق الدولة باعتباره شراكة أو معاهدة جماعية يمكن لنا أن نري هذه المشاركة باعتبارها حقًا أو حتى واجبًا دون النظر إلى كونها مؤثرة أو غير مؤثرة.

ومن أجل إمكانية تطور مفهوم ومستوى المواطنة فيجب على رعايا وأتباع الدولة أن يروها باعتبارها معاهدة شراكة والتي يجب أن يطوروا نطاق الدولة معًا.

وعن طريق هذه المعاهدة يُستشعر بالاحتياج بشدة إلى أجواء حوار جماعي من أجل إمكانية ملاحظة رعايا الدولة لأنفسهم أكثر وإمكانية الحفاظ أكثر على مصالحهم الشخصية وأيضًا من أجل إمكانية زيادة سلامة الجودة العامة للمعاهدة.

إن بعض الشعب التركي الذين يرون أنفسهم باعتبارهم دولة والذين يحاولون إخراج القطاعات الأخرى من نطاق الدولة بهذه أو تلك الملاحظات هم بالفعل دولة.

وفي هذه النظرية مقابل أن تكون مبادئ الجمهورية (الدولة) والديمقراطية صالحة ومتداولة فهي دولة لم تكن صلاحيات مبادئها هذه كثيرة بطريقة فعلية في الماضي.

وإلا فإن أجواء الحوار والمناقشة الديمقراطية ستسير طبقًا لهذه التناقضات وهذا سيجعل تركيا مع كل يوم يمر ويمضي بلدًا ديمقراطيا أكثر ومُساهِما تتلاءم أكثر مع مبدأ الجمهورية.

وفي هذا يوجد تأثير كبير لأجواء الحوار والمناقشة المكثفة التي حدثت في الفترة الأخيرة.

خاصةً أن المناقشات الدستورية التي في تركيا في الفترة الأخيرة إن لم تكن تعطي نتيجة واقعية حتى الآن فإن زيادة الوعي بالمواطنة وكون مفهوم الدولة باعتبارها معاهدة مساهمة مشتركة قد أصبح مؤثرًا جدًا في تزايد الوعي.

واليوم تقف تركيا على نقطة أكثر تقدمًا من ناحية الوعي الذي هو عبارة عن معاهدة مواطنة لكون كل شخص يملك حقوقًا وصلاحيات متساوية.

ومن أجل تطور الوعي بالمواطنة على هذا المنوال فإنه من المهم أن تُقام سلسلة من الحوار المكثف فيما بين المواطنين على مختلف طبقاتهم.

وفي هذا الإطار فإن من أهم الأسئلة للشعب في تركيا هي كون المناقشات الأيدولوجية (العقائدية) متوترة جدًا بشكل فائق، وكون البشر المختلفين منغلقين ومنطويين على عالم بعضهم البعض. وهذا الموقف أيًا كان من استولى على الدولة يقوم بتكوين بيئة ملائمة لإقامة دولة لفرقة بعينها تستخدم جميع إمكانات الدولة ضد الآخرين.

إلا أنه يجب تجاوز هذا وإخضاع الدولة لملكية الحكومة إذا جاز التعبير والطريق لهذا هو تخطي هذا الحوار وتلك المناقشة. وطرق هذا الحوار في تركيا وخصوصًا بعد الثمانينيات جرت بين الأطراف اليمينية واليسارية وأحيانًا أخرى بين القطاعات الإسلامية واليسارية بصفة خاصة.

إلا أن مقولة (ضربة عسكرية) قد أُثيرت بسبب مقولة (الخطر الإسلامي) قد ألحقت الضرر بالدولة وبجهود الحوار.

ومرة أخرى حاولت زمرة ما أن تعود بالدولة إلى ما كانت عليه في سابق عهدها. أمّا حركة الحوار التي توقفت كثيرًا في ضوء حركة فتح الله كولن في نهاية التسعينيات فقد أضافت هذه السلسلة من الأحداث إضافة هامة جدًا في كونها بدأت مجددًا ووصلت إلى نقطة واضحة.

وعن طريق مبادرة وقف الكُتاب والصحفيين عاد بمرور الوقت اجتماع أبانت إلى طاوله الحوار بشكل كامل وتم انعقاده في يوليه ١٩٩٨. اجتمع الأفراد من القطاعات المختلفة، حيث تطور المناخ الذي نوقش فيه كُنه المبادئ التي تستند إليها الدولة أو ماهيه الدولة من أجل تركيا يمكن العيش فيها كوَّن هذا المناخُ نموذجًا حيًا لبيئة المفاوضات الديمقراطية المطلوبة.

يمكننا القول بأن مستوى المواطنة متقدم بشكل أكبر في تركيا مع تطور النماذج أو الأرضيات المختلفة لطاولة الحوار تدريجيًا. كانت القنوات المختلفة للحوار والتي لا غبار عليها مؤثره في زيادة نوعية المواطنة. كانت من هذه القنوات، المساهمة الكبيرة لمناخ المناقشة الجديد الذي حققته الجامعات التي ازداد عددها والتلفزيونات التي تطورت منذ التسعينيات. وعن طريق برامج الحوار التي تذيعها التلفزيونات كل يوم،

تحققت مشاركة أكبر للرأي العام اللازم في الأمور التي تنجزها الدولة دون تفرقه بين المواطنين. يمكن رؤية الحوار من هذه الزاوية كأداة هامة لكينونة المواطن وليس للتبعية للدولة والمشاركة في السياسة والحياة السياسية.

القنوات السياسية الدولية

عن طريق القليل من التطورات في العالم والقليلة نوعًا ما في تركيا يمكن القول بأنه قد تم الوصول بالإسلاميين إلى مستوى متقدم إلى حد ما حتى ولو لم يكن إلى قمة الحياة السياسية كنتيجة لاستعداده الحياة السياسية بشكل متوازن لهذا الضرب من التطورات. ولا شك أنه لا بد من التصريح بعدم ارتباط هذه المعاهدات بالتطورات الداخلية لتركيا فحسب. ومن أهم الموضوعات التي يجب التأكيد عليها لا سيما من قبل العالم أو العولمة حول الجزء المتعلق بمجريات الأحداث:

إن العولمة قد خلفت الدولة الأُمّة كونها الممثل الأوحد للسياسة. وتكونت هذه الدولة كنتيجة لهذا من كونها الهدف السياسي الوحيد وكذلك الممثل السياسي الوحيد على مستوى العلاقات الدولية. تطورت تشكيلات الدولة لأداء وظيفة مختلفة تحت وطأة تطوير الحريات والتدقرط. ومما لا شك فيه أن هذا التدقرط قد أصبح ملائمًا للوضع السياسي الذي استلزم المشاركة المتعلقة بتوزيع العمل الدولي لطرق الاستهلاك والإنتاج الجديدة للرأسمالية. ألزم العالم المكتظ بالناس والأموال تطور الحياة السياسية الجديدة الملائمة لهذا الوضع المحتوم. ومن الناحية الأخرى، فإن وسائل الإعلام والنقل والاتصال المتزايدة في العالم، ركزت على إمكانية تناول تشابك النزعة القومية للهويات والثقافات وفي نفس الوقت، فتحت المجالات السياسية من أجل التحزب والاجتماعية المختلفة التي انتقلت من المستوى المحلي والقومي إلى المستوى العالمي. مهد كل من استخدام شبكة المعلومات والعلاقات الدولية المتزايدة الطريق المناسب لتأسيس التعاون وشبكات المعلومات القوية. حركه فتح الله كولن وفرصة التمثيل الدولي الجديد الذي تحقق بواسطة المدارس المفتوحة في الأماكن التي تجاوز عددها مائة دوله مكّن من جعل هذا التحرك الدولي شيئًا ما.

قد يُعتقد اليوم أن هذه الحركة عبارة عن تشكيل مُحصن ضد القرارات السياسية لأي حكومة دوله. إلا أن الوضع ببساطه أن حركة كولن ليست ممثلاً اجتماعيًا أو سياسيًا دوليًا وأنها لم تصل إلى هذا الحد. الحقيقة التي يجب تأكيدها أن فهم تمثيل هذه الحركة مختلف، حيث تجاوز النشاط داخل الحركة بانطلاق العولمة. وتمامًا مثل (Peter Mandaville) الذي سعى لشرح ما وراء المجتمع ضمن مفهوم سياسة المسلمين فقد انتقل من سلسلة الأحداث التي أوجبت المشاركة بممثلين جُدد دوليين أو محليين وكذلك قللت نسبيًا من أهميه الدولة الأُمّة أو قوتها على الأقل في العالم الذي نعيش فيه. والناس داخل هذه الأحداث ينقلون ثقافاتهم أثناء التجول أو الهجرة من دولة إلى أخرى. إلا أن الوضع لا ينتهي مع هذا، فالثقافات المتحركة والقافلات المتجولة والمهاجرة تعيش متقوقعه داخل نفسها.

وعند ذهاب شخص من تركيا إلى ألمانيا فإنه ينقل معه الثقافة الإسلامية. إلا أن الإسلام الذي نقله إلى ألمانيا (أو إلى أي دولة أوروبية أخرى) يعيش مرحلة تحول أو انتقال أيضًا. وعند النظر في هذا فقد كونوا ساحة لحياة انتقالية داخل الثقافة الدينية أو القومية التي حملوها معهم بنفس قدر الثقافة التي كانوا يحملونها عن طريق حركات الأشخاص المنتسبين لجماعة كولن.[1] وعلاوة على هذا فعلى الرغم من أن حركة كولن تمثل أقوى الأمثلة وأكثرها جذبًا للانتباه لتكون شبكة من هذا النوع، إلا أنها ليست المثال الوحيد. فقد تمكنت هذه القنوات من تكوين تشكيلات مماثلة لهذا.

كذلك يوجد بُعد رأسمالي لهذا الانتشار الذي تحقق على المستوى الثقافي. يشير أكثر لقناة تطور جديدة ومؤثرة للغاية وأفق محاولة جديدة. ظهر ناشطو الأناضول المحافظون المعروفون برأسمال الأناضول بالتزامن مع ظهور العولمة. والنقطة الهامة في هذا التطور الذي يشير إلى مجال الاتحاد والرأسمالية الإسلامية هو دور تكثيف الإسلامية بصفتها عامل يمكن تذكره في المقاييس العالمية وكذلك فإنه يكتسب صفة

---

(١) لإلقاء مزيد من الضوء على التطورات التي انعكست على أفكار وتصرفات كولن وجماعته خلال الرحلة التي امتدت من ارضروم إلى أمريكا عبر أدرنه وإزمير وإسطنبول، انظر: بولاج، ٢٠٠٧. للمزيد انظر: أقطاي، ٢٠٠٦.

كونه يتخطى حدود الأمة. وحدت هذه العوامل كل أنحاء العالم في الميزان التجاري أو الاستثماري، وقدمت أقل إيجار للفاعل السياسي الإسلامي في هذا المجال؛ وذلك بتأثير ذاتيتها المحضة على الرغم من أن لم تكن تنوي هذا قط.[١]

ومن جانب آخر فإن مناطق استقرار المسلمين الجديدة التي خلقتها هجرات العمال والعقول من البلاد الإسلامية إلى الغرب خلقت واقعًا إسلاميًا أوروبيًا أو غربيًا. خلق الواقع الإسلامي الغربي بعدًا جديدًا لنقد علم الشرقيات الكلاسيكي الإسلامي، وكذلك تسبب هذا الواقع الإسلامي الغربي في قيام المسلمين بتفسيرات كثيرة بشأن كونهم مواطنين يعيشون في مجتمع غير مسلم باعتبارهم طبقة من طبقات المجتمع. وبالإضافة إلى تعريف مفهوم مثل العلمانية باعتباره مفهومًا عكس الإسلام في أصله، فقد تم تعريفهم كطبقة ممكنة بشأن إنشاء ساحة عامة مشتركة بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك تم تعريفهم كطبقة مقبولة. وفي الوقت الحالي قام عدد كبير من الطلاب المسلمين، بل الأساتذة، بعمل أبحاث في علم الشرقيات في جامعات أوروبية كثيرة. تخطى علم الشرقيات الذي أفرزته هذه التشكيلات كثيرًا من المشكلات المعتادة لعلم الشرقيات الكلاسيكي، وكذلك أدى إلى إفراز معلومات صحيحة أكثر عن الإسلام في ظل الظروف الغربية. وفي حين يتم الحديث عن مفهوم أن يكون الشخص مسلمًا في ظروف غربية، ازداد عدد الدارسين في مجال الفقه الإسلامي المعاصر في الظروف الواقعية حول كون المسلمين أقلية في مجتمع غير مسلم.

خرجت هذه الظروف عن وجهة النظر التي تقسم أراضي العالم إلى دار حرب ودار إسلام. وبدلاً من هذا تم الاتجاه نحو تشكيل قواعد فقهية جديدة تخمرت في معاني مصطلح المواطنة على مستوى يمكن إدراكه باعتباره أمرا يتوافق مع أحدث مفهوم للدولة. وربما يكون مصطلح المواطنة كعقد هو أحد أهم الأرضيات التي تؤسس

[١] لتحليل جيد فيما يتعلق بالجزء العملي في تكوين الديناميكيات الدينية والذهنية الموجودة في تشكيل بورجوازية الأناضول، انظر: أوزدمير، ٢٠٠٦. لمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على أعمال مصطفى أوزل الذي قدم مساعدات مستنيرة قوية منذ لإرساء الأسس الذهنية والثقافية والنظرية لهذا التشكيل المشهور بنمور الأناضول منذ -بدايته. كذلك تحتوي أعمال أوزل على تحليل جيد للتجهيزات والتطورات التي طرأت على هذا التشكيل باعتباره عاملاً عولميًا. انظر: أوزل، ١٩٩٤، ١٩٩٥؛ ١٩٩٧. انظر أيضًا: دمير، آجار، طوبراق، ٢٠٠٤.

السياسة الإسلامية. وأرست الفاعلية الإسلامية أحاسيسهم وإرادتهم حول مفهوم المواطنة على هذا المستوى.

فالمثقفون المسلمون الذين تزعمهم طارق رمضان الرجل ذو الصيت والسمعة حفيد حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر والذي يعيش حاليًا في النمسا وقبلها في إنجلترا، فعلى سبيل المثال؛ عند النظر للمسلمين في أوربا باعتبارهم مواطنين أوربيين سعداء بدينهم الإسلامي، وعدم ارتباط السياسة الإسلامية دائمًا بشكل ما محدد، يجعل منها نموذجًا جيدًا للقدرة على التفكير الأيدلوجي المناسب للتماشى مع جميع الظروف. وعلى ما يبدو أنه عندما كان لدى المسلمين استعداد ما للتكيف مع النظام القائم فقد كان سؤال من أين تنبع السياسة الإسلامية التي يزداد الشعور بوجودها يومًا بعد يوم هو سؤال في محله، على الرغم من اختلاف ماهية هذا التكيف. وعلى حين كان العديد من المحللين السياسيين يصفون هذا الوضع (التكييف) على أنه نهاية التيار الإسلامي، فقد سعيت إلى التعريف بالتيار الإسلامي معتمدًا على أسلوب سياسي أكثر دقة، يوضح أن التعريف الأكثر قوة لهذه السياسة هو السياسة الإسلامية.

فالتيار الإسلامي سواء على مستوى مسلمي أوربا أو تركيا تبدو رغبته الواضحة في تمثيل وحماية مصالح المجتمع على أساس قانوني، سواء كان هناك على الساحة السياسية من يؤيده أو يعارضه. وما يلفت النظر هو أن هذه الرغبة لم تكن من خلال تغيير سياسي أكثر صرامة وإنما نتيجة للظروف التي ظهرت بعد انتهاء الخلافة عن طريق الجماعات المرنة التي نشأت في تلك الفترة. فهذه التجمعات المرنة عندما كانت تحرك الشعور العالمي (حس الأمة الإسلامية) الأكثر قوة بالتوازي مع العولمة من ناحية، فقد كانت على الجانب الآخر تهتم بالفردانية. وبلا شك فقد ظهرت في تلك الفترة العديد من الجماعات المختلفة. فالعلاقات المتزايدة من ناحية أخرى لجماعات مثل (جماعة كولن، الإخوان المسلمين، جماعة التبليغ، حزب التحرير، الجماعة الإسلامية) التي تمت من خلال مبادرة الجماعات المحلية، فإنه على الناحية الأخرى كونت الشبكات العالمية أحيانًا ساحات فردية-مستقلة لكي تستطيع أن تكون بديلاً لحكم الجماعات

المحلية كمراقبة منادفيل كما ذكرنا سالفًا. فالتحركات العالمية والجولات المتزايدة زادت من صلات المسلمين مع غيرهم من الثقافات والديانات الأخرى وأيضا زادت من سرعة التأثر فيما بين المجتمعات المسلمة المختلفة، فهذا التأثر يسير بشكل يقرب جميع الأفكار الدينية أكثر من بعضها البعض من خلال القنوات الدينية الموجودة بالداخل وإذا كان من الضروري إعطاء نماذج عملية أخرى غير استخدام الإنترنت (شبكات المعلومات الدولية)، فإنه ومع منافسة الكثير من الأفكار الإسلامية المختلفة لبعضها البعض في نفس الوقت وعلى نفس الشاشة إلى جانب تطور تكنولوجيا الأقمار الصناعية، وسائل الاتصال والنشر فمن الممكن أن نذكر وسائل البث التلفزيونية والإذاعية التي حرصت على الأفكار والجودة في الوقت ذاته. فعند الإشارة إلى التنوع والاختلاف في مستوى الأفكار والعلوم الإسلامية من ناحية والوفرة الموجودة بدرجة مفرطة في هذه البرامج، نجد أنها قدمت ممارسة فعلية لتلك القنوات إلى جانب أنها قربت بين العديد من المشاهدين. وفي النهاية يمكن القول بأن الثقافة العامة والعالمية والمتاجنسة الموجودة في استخدام وسائل الإعلام والاتصال وإذا أردتم يمكنوا أن تسمونها بصناعة الثقافة، قد سعت على نفس المستوى للقيام بوظائف أكثر إيجابية تجاه مبادئ الإسلام العامة. فلينقد من شاء أن ينقد ثقافة الأمة إلا أنه في النهاية يمكن القول إنها رغبت في تغذية شعور أو إدراك الأمة الإسلامية. فبدون أدنى شك أن ما قامت به هذه الثقافة وحدها ليس بشيء. فعندما كان هناك منهج واحد يتبعه جميع المسلمين على مستوى العالم في موسم الحج من كل عام في نفس التوقيت والتقويم وعلى نفس الطقوس، وعندما كان هناك تجمع كبير للمسلمين الذين يقرب عددهم ما لا يقل عن خمسة ملايين مسلم أمام الكعبة وفي عرفات بالإضافة إلى عائلاتهم وأقاربهم الذي يصل عددهم إلى ما بين ثلاثين إلى أربعين مليون تقريبًا فهذه الصلة والعلاقة بين المسلمين في موسم الحج كانت بمثابة جولة لتبادل الشعور والفكر لهم. وإلى جانب التكنولوجيا المتطورة يوم بعد يوم فإن المظاهر المتعددة الألوان والأشكال والحساسة واللافتة للنظر جعلت العالم الإسلامي يؤثر أكثر في عالم الفكر. فلو أجريت العدد من

الدارسات على المنافع الأخرى المختلفة لرحله الحج ووظيفتها في تكوين فكر وشعور الأمة لوجد أنه المكان المنوط بذلك. فالمنسك المحدد الذي يؤديه جميع الموجودين بالفعل في موسم الحج، حتى إنهم عندما يصلون إلى الحد الأكبر أثناء رحلات العمرة على مدار العام، فإنه من الممكن أن يكون نفس الذي يأتي على مدار العام بأكمله هو العدد الذي يشهد روحانية الحج ومناسكه في نفس الوقت.

والواضح أنه كلما زادت العولمة السياسية المتداخلة مع أهم مبادئ الدين الإسلامي، ظهر الشعور والرغبة في الهوية على نطاق كبير.

مفهوم الحوار: دراسة لـ"فتح الله كولن" و"سيد قطب"

محمد صفار [1]

مقدمة

في زيارة لإسطنبول، قدم تلاميذ فتح الله كولن لنا بيانًا مفصلاً حول منهجه الذي تناوله معهم في المعهد. وبطبيعة الحال، كان التفسير القرآني من بين المواد أو البنود المتنوعة المتناولة، وعلى نحو أخص "في ظلال القرآن" لسيد قطب. وفي تفسيره لطلابه، عبّر كولن أحيانًا وأثناء قراءته لفقرات من "ظلال القرآن" عن إعجابه العميق والعاطفي بسيد قطب على الرغم من أنه كان يقول في بعض الأحيان "سامحني، يا شهيد، أنا لا أتفق معك هنا". وفي رأيي فإن تلك الكلمات تعبر عن حوار داخلي بين فتح الله كولن وسيد قطب لا يمكن أن تسمعه بآذان صماء.

ولذا، سأحاول في تلك الورقة كشف مفهوم كولن عن الحوار على نحو انعكاسي من خلال إحياء وتشكيل وتشديد نفس هذا الحوار الداخلي بين المفكرين التابعين لنفس السياق الثقافي والديني. ومع ذلك فإن السؤال الحاسم الذي يتبادر هنا هو مدى القدرة على تطويع الإطار الفكري لسيد قطب للخوض داخل عالم الأفكار الخاص بكولن؛ فماذا يمكن أن يجمع بين الرجلين إذا كانت التضادات (العزلة الشعورية/ الحوار، حواجز العداء/ جسور التسامح والحب، أفعال وأعمال العنف/ أعمال الحوار) لافتة للنظر إلى هذا الحد؟ ومع هذا فأنا أزعم أن حوارهما عبر الزمن يشير إلى وجود عناصر هيكلية مشتركة بينهما، والتي تجعل بدورها محاولتي أو سعيي لفهم وتفسير عالم الأفكار الخاص بأحدهما عبر السياق الفكري للآخر ليست فقط شرعية وإنما أيضًا مثمرة.

---

[1] أستاذ مساعد العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، بريد إلكتروني: msoffar@gmail.com

ومن هذا المنطلق، فإن هذه الدراسة تضع لنفسها مهمة التعامل مع السؤال التالي: كيف يمكن تفسير الاختلاف في العلاقة بين أوجه الفكر الكامنة وراء كل من المفكرين عبر عوالم الأفكار الخاصة بهما ذات القواسم الهيكلية المشتركة؟ بعبارة أخرى، ما هي الشروط المعرفية التي أنتجت أشكالاً مختلفة للعلاقة بين الفاعل والمفعول؛ العزلة الشعورية لسيد قطب في مقابل التسامح والحوار لدى كولن؟

ولتقديم إجابة على هذا السؤال، يتعين تشريح النسيج الفكري لكل من كولن وقطب، وهو الهدف الذي يجعل من الضروري إدخال وتأطير مفهوم ميشيل فوكو غير الذائع عن السياسة الروحية (Spiritualité politique). فخلال الثورة الإيرانية، ساد مفهوم فوكو جنبًا إلى جنب مع التفسيرات الماركسية البارعة التي نسبت كل شيء في الثورة إلى الصراع الطبقي. ويعترض فوكو على أنه "دائمًا ما يستشهد الناس بماركس وأفيون الشعوب، غير أن الجملة التي تسبق مباشرة ذلك التصريح والتي لا يستشهد بها أبدًا هي أن الدين هو روح لعالم بلا أرواح".[1] ويستقر فوكو على إمكانية المقاومة للتطبيع وذلك بمعايشته لانتفاضة الشعب الأعزل ضد الأنظمة المدججة فضلاً عن انصهار الجيش والمؤسسات الأخرى والتقنيات التأديبية التي قضى وقتًا طويلاً من حياته يختبرها في السجون والمدارس والجيوش والعيادات والمصحات النفسية. حتى أنه صاغ فكرة السياسة الروحية كأساس لنظرية شبه نهائية للمقاومة مستوحيًا إياها من الدراما الثورية. كما يدل المصطلح على حقيقة غير جوهرية أخرى عن الوجود الإنساني لكنها ومع ذلك قريبة منها؛ وهي حقيقة أن الفرد هو أداة أو وسيلة ولذلك يخاطر بحياته عن طيب خاطر. كما تشير إلى نمط من الحركة السياسية التي تدخل أو تضمّن البعد الروحي في الحياة السياسية والتي سوف تكف عن أن تكون عقبة في طريق الروحانية لكنها تصبح الباعث والسبب والوعاء لها. وفي نفس الوقت، تعمل الحركة على العكس من ذلك، فهي لا تدخر جهدًا لتسييس الهياكل القائمة الاجتماعية والدينية، من خلال فتح الأبعاد الدينية على مشاكل الحياة اليومية الفعلية، ولذلك، فإن البعد الروحي سيكسب مكانه

[1] Foucault, Michel 1988, Iran: The Spirit of a World without Spirits, in Kritzman, Lawrence (ed.) Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, New York: Routledge, 1st ed., P 218

مميزة في الفضاء العام باعتباره "الحاضر الخفي" (L'absent toujours la).[1]

والسؤال الذي يستحق أن نطرحه هو: ما نوع التغيير الذي يمكن أن يقدمه جوهر الروحانية السياسية في المجتمع الذي يشتعل فيه؟ ففي ضوء دراما الثورة الإيرانية، ينظر فوكو في أغلب الظن إلى ديناميات الروحانية السياسية باعتبارها قدرة انفجارية كما يقارن الإسلام بمستودع الأسلحة،[2] وعلى الرغم من أنه يرفض النظر إلى ما حدث في إيران بالمفاهيم التقليدية كالعصيان المسلح للمحكومين وانقلاب علاقة الهيمنة مع الحكام، إلا أنه ما يزال يساوي الروحانية السياسية للإسلام بآليات الثورة الإيرانية؛ تمرد ضخم ضد النظام الكوكبي بواسطة الجمهور الأعزل الذي نهض للإطاحة بذلك الثقل الهائل. وتحت وطأة اللحظة الثورية بلور فوكو شكل التغير الذي أثارته الروحانية السياسية في إيران عام ١٩٧٩ ولكن باعتبار الثورة وبحسب قول المتظاهرين "كانت وقبل كل شيء، طريقة لتغيير أنفسنا وأسلوب وجودنا وعلاقتنا مع الآخرين ومع الأشياء ومع الأبدية ومع الله... إلخ". وبشكل أساسي، فإن ما يبدو فاتنًا بالنسبة لفوكو هو تلك الرغبة الجمالية لابتكار الوجود كله، وذلك من خلال إرجاع كل الوجود إلى تجربة روحية عميقة.[3] وبعد أن قام فوكو بتفريغ جوهر الروحانية السياسية من شكلها التغييري وخلط بين بعضها البعض، يمكنني دمج مفهومه عن الروحانية السياسية في محاولة مني لكشف الظروف المعرفية الكامنة وراء الأشكال المختلفة التي اتخذها موضوع العلاقة بين أوجه الفكر لدى اثنين من المفكرين الإسلاميين.

الأزمة الروحية

بادئ ذي بدء، يمكن بسهولة إدراك وجود أزمة وشيكة حادة في فكر سيد قطب وكولن؛ شعور متزايد بتهديد وشيك، فبالنسبة لسيد قطب فإن الستار يرفع على مشهد أساسي عن المأساة الإنسانية، حيث يستعين بكلمات أليكس كاريل لتصوير ملامح

---

(1) Foucault, Michel 1994, À quoi rêvent les Iraniens, in Foucault, M., Dits et Écrits (1954-1988) vol. III, Paris: Gallimard, PP. 692-693.

(2) Foucault, Michel 1994, Une poudrière appelée Islam, in Foucault, M., Dits et Écrits (1954-1988) vol. III, Paris: Gallimard, P.759

(3) Foucault, Michel 1988, Iran: The Spirit of a World without Spirits, Op Cit, p.217.

هذه المأساة. "إننا تعساء، نحن ننحط معنويًا وماديًا، فالجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعلى درجات التنمية هي تلك التي ترجع إلى الهمجية بأقصى سرعة".[١] ويمكن إيجاد حلقة مشابهه في نقاش كولن حول أزمة التنوير، فعلى الرغم من انتشار أفكار التنوير وصعود العقلانية إلى ذروتها، إلا أنه سلط الضوء على التناقض بين توقعات العلم والجهل التي تفصل بينهما مسافة كبيرة وحقيقة أن "كلا منهما يجب أن يلتقيا في نفس النقطة". وفي تلك الفترة المظلمة تتعانق التضادات أو تتشابك الأضداد وتتكدس الفوضى فوق بعضها ويخيم الظلام على وجه الأرض.[٢]

ويعزو قطب أزمة الحضارة الحديثة للخصوصية التاريخية والدينية الأوروبية أكثر من تتويج التجربة الإنسانية، وهو ما يطلق عليه "الفصل المحزن بين الدين والعلم" أو "الفصام النكد". فمع عالمية الحداثة الأوروبية، فإن ذلك الفصام يدفع أو يقود مسار التاريخ البشري نحو طريق مسدود لا رجعة فيه. ذلك الفصام مثبت برؤية سلبية واضحة عن الوجود تقر بوجود تناقض أصيل أو متأصل بين الوجود الطبيعي والوجود البشري الجماعي من ناحية والوجود الفردي من ناحية أخرى مما يشعر الإنسان بالانسحاق تحت وطأة الأشكال الأخرى للوجود، ونتيجة تلك الرؤية هي إما حالة من الانطواء، الانحلال، العدمية أو حالة من الإهمال والأنانية والتمرد.[٣] وبالنسبة لكولن فإن ذلك الفصام النكد بين الدين والعلم والذي لا ينبغي أن يكون هو فصام ذو شقين فهناك الفصام بين حضارة الشرق (المبنية على الروحانية، ما وراء الطبيعة وقيم الخلود) وحضارة الغرب القائمة على العلوم الطبيعية). وهناك فصامًا آخر داخل كل حضارة والذي يظهر في صورة تراجع أو تقهقر الفكر والعلم عن حضارة الشرق وتراجع أو تقهقر الروحانية والميتافيزيقا عن حضارة الغرب.[٤] ونتيجة لذلك، أدت المادية العلمية والنظرة العالمية المادية -التي يجد كولن صعوبة في فهم مأساتها الداخلية- إلى

---

(١) سيد قطب، الإسلام ومشكلة الحضارة (القاهرة: دار الشروق) ص ١١٦.

(2) Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, New Jersey: The Light, 3rd ed, p.153.

(٣) سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، ط ١٦، ١٩٩٠) ص ١٢٦٣.

(4) Gülen, M. Fethullah 2009, M. Fethullah Gülen: Essays - Perspectives - Opinions, New Jersey: Tughra Books.pp.27-28.

"التعصب الرهيب"، فكل من تنفس الكره والبغض ومال هواه نحو المال والرفاهية الاقتصادية والنجاح المادي، أصبح متقرحًا في الوقت الذي تشبع فيه المناخ الفكري كله بالأوهام والأفكار الكريهه."[1]

وفي نهاية تحليلهما للحالة الإنسانية، تظهر نفس القصة القديمة عن الأزمة الروحانية ولكن بمفاهيم مختلفة، فطبقًا لقطب، تظهر الأزمة في عدم التوازن بين الجسد والروح بما يهدد بانهيار السمات البشرية للإنسان والتي تكمن في لب أزمة الوجود التي تواجهها البشرية اليوم. وبالنسبة لكولن فإنها عدم التوازن بين العالم الروحي والعالم المادي بما يسبب اضطراب التوازن بين الطبيعة والإنسانية وبين الأفراد بما يؤدي إلى عالم مبتلى بالفوضى والعنف. إن تشخيص كلاً من المفكرين للأزمة الراهنة يتضمن سيادة المادية وكذا افتقاد أو حتى غياب الروحانية بما يشير إلى نزوح محاولاتهم الفكرية لإنقاذ البشرية. ولذلك ينبغي أن تكون مشاريعهما مرتبطة برغبة في الوصول إلى تجربة روحانية وسياسية عميقة بالتأكيد.

مشروع الظلال

لا يعد المجلد السادس لسيد قطب "في ظلال القرآن" تحفة فريدة من نوعها فحسب بل إنه بداية لما عرف بأدب "الظلال"، ففي تفسيره للآيات القرآنية التي تتناول الأحداث التاريخية المثيرة لمجتمع صدر الإسلام قام قطب بتنمية فكرة لم تنتشر حتى الآن للأسف الشديد. فبسبب ضيق المساحة لمؤلفه "في ظلال القرآن" وعد قطب القارئ في هامش صغير بمؤلف آخر ضخم من نفس الشاكلة تحت عنوان "في ظلال السنة".[2] أي أنه كان من المفترض أن يكون هناك توأم لمؤلف "في ظلال القرآن" لكنه لم يظهر بسبب سجن قطب ووفاته المفاجئة. وبالتالي ظل "في ظلال السنة" فكرة حائمة أو خانة فارغة حتى استطاع فتح الله كولن استيعابها أثناء دراسته الشاملة لـ"ظلال القرآن". وفي رأيي أن كولن وفي عمله الأساسي "السيرة النور الخالد" كان يحاول ملء فراغ

[1] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, PP 152-153.

[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٣٣.

"في ظلال السيرة" في أعمال قطب من خلال استئناف مشروع قطب التفسيري وإنما مع أخذه إلى اتجاه آخر خاص بكولن. وبوضع "في ظلال القرآن" جنبًا إلى جنب مع "النور الخالد" تحت إطار أدب "الظلال" كعنصرين أو كجزآن لنفس المشروع التفسيري المتناول لمستويي الوحي الإسلامي، سأحاول إرساء القواعد البنائية المشتركة بين قطب وكولن.

في مستهل مقدمته لظلال القرآن، لخص قطب النهج التأويلي للمشروع التفسيري للظلال قائلاً بأن "الحياة في ظلال القرآن نعمة. نعمة لا يعرفها إلا من ذاقها"[1] فالعيش في ظلال القرآن يكون بالاستماع إلى الله وهو يتحدث إلى الفرد من خلال القرآن الكريم، وبإرجاع الحياة البشرية برمتها إلى مصدرها الإلهي، تمامًا مثل إرجاع الآله المعقدة للمصنع المنتج لإصلاحها.[2]

على هذا النحو، فإن العيش في ظلال القرآن هو نوع من التسامي، ولأكون أكثر دقة، هو تسامٍ مزدوج أو فائق السمو. وبالمفاهيم الدنيوية، فإن المنهج التأويلي لـ"ظلال" يسعى إلى تجاوز حدود الحاضر والماضي من خلال استرداد أو استحضار الحالة النفسية للمؤمنين في عصر نزول الوحي، وكذا إسقاط الضوء على العلاقة المباشرة مع القرآن في عصر التفسير.[3]

إن إحياء القرآن، كهدف أساسي لهذا الفعل التأويلي، يعني أو يتعلق "بالحالة الداخلية" في العلاقة بين الفرد ونفسه بدلاً من "الحالة الخارجية" في العلاقة بين الفاعل والمفعول. ويتم هذا عبر إنشاء شبكة من العلاقات التفاعلية مع النص القرآني؛ علاقة إيمانية تسمح للنفس برؤية الأجزاء والآيات ككائنات حية؛ علاقة وجدانية حميمة تنشئ مصاهرة بين مكونات النص القرآني وكل إدراك بشري متلقى؛ إنها علاقة تثير الحس الجمالي للنفس لمختلف جوانب المشهد القرآني؛ علاقة من النشاط تجعل النفس تتلقى التعليم القرآني بنفس روح الجندي الذي يتلقى الأوامر في ساحة المعركة.[4]

---

[1] المرجع السابق، ص ١١.
[2] المرجع السابق، ص ١٥.
[3] المرجع السابق، ص٣٣٢٥-٣٣٢٦.
[4] انظر المرجع السابق، ص ١٤٧٥، ص١٠١٥، سيد قطب، الإسلام ومشكلة الحضارة، مرجع سابق ذكره، ص ١٨.

ويتم مشروع "الظلال" في إطار حواري مستمر عبر مستويين؛ فمن ناحية، هناك الحوار بين قطب والنص القرآني والذي يتم التعامل معه كمخلوق حي له سمات جسدية ونفسية، ومن ناحية أخرى، هناك الحوار بين قطب وأصحاب الدعوة، وفي هذا الحوار الجاري تتعانق التوجيهات السياسية والإستراتيجية مع صور التأمل الروحي والمعرفي لتحديد معالم الطريق في ظلال القرآن.(١)

ويتجلى هذا الحوار في الفقرة التالية: "أخي الذي تقرأ هذه الكلمات، أأنت معي في هذا التصور؟! أأنت معي تحاول أن تتصور؟! هذا الوحي الصادر من هناك... أخي الذي تقرأ هذه الكلمات. هل تحس ما أحس من وراء هذه العبارات المتقطعة التي أحاول أن أنقل بها ما يخالج كياني كله؟".(٢)

ويمكن تعقب "النور الخالد" لكولن الذي نما في تلك المساحة الفارغة الخاصة بـ"في ظلال السيرة" لسيد قطب في "ظلال القرآن"، من استعارته المكنية لكلمة "ظلال". وفي تأكيده على الصدق باعتباره الطريق الأول والرئيسي للرسول ﷺ يستقي كولن الدليل من الآية القرآنية ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾(الأحزاب:٢٣) والتي تصف إيفاء الوعود بواسطة الصحابة، حيث علق على الآية بالملاحظة التالية "دعونا نرتاح قليلاً في ظلال الآية التي سوف نتناولها".(٣) ولم تكن تلك ملاحظة عابرة أو ذلة قلم حسب قول فرويد، لكنها استعارة من قطب، فكولن يرى أحداث السيرة في ظلال القرآن، وفي جملة أخرى، أظهر كولن نفس صورة ومعنى الظلال الذي أراده قطب وإن كان ذلك مع مجرد ظهور اختلاف طفيف. "أؤكد أن رسول الله ﷺ هو شجرة ذات عدة أفرع ممتدة من الجنة وتظل علينا، ما أسعد من يسعى لظلال وحماية تلك الشجرة!".(٤)

وبالنسبة لقطب فإن المشروع التفسيري برمته منبني على ذلك التصور الديناميكي

(1) Soffar, Mohamed 2004, The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse, Berlin: Verlag Dr. Koester, 1st ed,p.318.

(٢) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص٣١٧٠.

(٣) فتح الله كولن، النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية (إسطنبول: دار النيل،٢٠٠٩)، ص ٧٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

للشجرة وظلالها الممتدة، فالقرآن هو الدليل العظيم المتعالي، هو شجرة تلقي بظلالها التي تشكل مساحة واسعة هامة من الرموز والمعاني والإشارات والآثار والدلالات والمضامين والصور.[١] وعلى النقيض من ذلك، استعار كولن في أعماله مفهوم قطب السابق للظلال كمساحة واسعة وهامة، غير أنه اتخذ النبي بدلاً من القرآن، واعتبره الشجرة التي تمد ظلالها، ومع هذا، يذوب هذا الفارق الطفيف في الهواء، إذا ما استدعى الفرد منا إيمان المسلمين بأن النبي لم يكن إلا قرآناً يمشي على الأرض. إن المشروع التفسيري للظلال لكل من كولن وقطب هو تفسير الشيء ونفسه وتلك العلاقة العضوية بين ظلال القرآن والنور الخالد. ومن هذا المنطلق، يمكن إيجاد العناصر الهيكلية لـ"ظلال القرآن" داخل "النور الخالد"، وأعني هنا الحياة في الظلال، وإحياء العلاقة المباشرة مع الوحي والمنهج الحواري.

وتنطوي الحياة في الظلال على شعور بالسمو وكذا توسيع نطاق الرؤية، حيث ينظر قطب "في ظلال القرآن" من علو إلى الجاهلية وإلى اهتمامات أهلها الصغيرة الهزيلة، علاوة على ذلك، فقد نظر إلى الوجود برمته وبكافة جوانبه باعتباره مكونًا من عوالم العلم والغيب، والدنيا والآخرة[٢] أما بالنسبة لكولن فإن الإنسانية تصل من خلال تمسكها بالنبي إلى آفاق الأخلاق الوامضة، تاركة مشاعر الدنو والسخف لتصل إلى حالة راقية من الجنس البشري.[٣]

وتعني الحياة في ظلال السيرة النبوية استدعاء التفسير من المناخ النبوي في زمن الوحي. "أن أجد عطره السماوي حولي للدرجة التي تجعلني أشعر بأنني سوف أقابله بعد خطوة واحدة فقط، وكما لو أن صوته العذب الذي يحيي القلوب يقول لي: أهلاً وسهلاً ومرحبًا".[٤]

ويعتبر الهدف الأساسي لمشروع كولن التأويلي هو إقامة اتصالات مباشرة مع

[1] Soffar, Mohamed 2004, The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse, Op Cit,p.316.

[٢] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١١.

[٣] فتح الله كولن، النور الخالد: محمد مفخرة الإنسانية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

[٤] المرجع السابق، ص١٤.

"الروح المحمدية" التي أعرب عنها، بلغة دنيوية ليتولى النبي قيادة المجتمع وإدارته. وبالنسبة لكولن فإن النبي لم يمت بنفس الطريقة التي يفهم بها الناس موت الآخرين، لكنه انتقل إلى بعد آخر من أبعاد وجوده. "ولهذا فإن هؤلاء الذين يتجاوز بصرهم وبصيرتهم تلك الأبعاد، هم القادرون على رؤيته وملاحظته". وبناء عليه، فإن الالتقاء بالنبي والتحدث معه هو أمر ممكن كما فعل السيوطي عدة مرات،[1] علاوة على ذلك، يقدم كولن قصة أولباتلي حسن، وهو القائم مقام محمد الثاني، الذي توفي مبتسمًا عقب تحطيم أسوار القسطنطينية ببسالة لأنه رأى الوجه الجميل للنبي محمد الذي كان يسير على أرض المعركة. وتعليقًا على قصة أولباتلي يقول كولن: "إذا جاء ثلاث أشخاص معًا بقلب صادق ونية خالصة لخدمة هذا الدين، فإن روح رسول الله ﷺ ولا أدنى شك سوف تكون معهم وتباركهم"،[2] وهذا إذن هو نمط المهمات التي كرس كولن نفسه لها من خلال القراءة في حياة الرسول أو بتعبير قطب "العيش في ظلال السيرة".

وتمامًا مثل "في ظلال القرآن"، فإن الإطار الحواري يطوق المشروع التفسيري لـ"النور الخالد"، فمن ناحية، يظهر الحوار بين كولن والنبي: "سوف أضحي بنفسي من أجلك، يا رسول الله، كم كنت بارعًا في اختيار الرجال!"، ومن ناحية أخرى، هناك حوار بين كولن وبراعم الأمل أو كما يقول قطب "أصحاب الدعوة". "إنك سوف تقدم حقائق ديننًا وتنشئهم ثانية في الحياة، فأنت شعاع ضوء من المصدر الأكبر للضوء الذي أضاء العالم الغارق في الظلمات، فأنت سوف تستعيد مجد العصور وتتخلص سريعًا من ذلك العصر المظلم الذي نعيش فيه، لأن هذا هو ما يتوقعه منك الجميع، وهذا هو رسول الله يمشي بروحه بينكم ويرتب على أكتافكم ويبتسم لكم، أنتم فقط".[3] والآن فإن مشروع الظلال قد أغلق الدائرة، فحوار قطب المزدوج (مع القرآن وأصحاب الدعوة) أدى إلى ربط أصحاب الدعوة مع القرآن دون وساطة قطب. وعلى نفس النحو فإن الاقتباس السابق من كولن يشير إلى نفس الأمر، فهو ينشئ حوارًا -دون وساطة- بين براعم الأمل

[1] المرجع السابق، ص ٥٠-٥١.
[2] المرجع السابق، ص ١٠٠.
[3] المرجع السابق، ص١٣٧.

والرسول. وبالنسبة لكلا المفكرين، فإن هذا ما هو الا إعادة إرساء للعلاقة المفقودة بين الوحي الإلهي والوجود الإنساني.

المناخ الصوفي

في الأصل، كان حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، عضوًا في نظام الحصافية في مدينة دمنهور. وبعد أن تخلص من الشكليات والطقوس الصوفية، حاول أن يمزج في منظمته بين القوة الروحية للصوفية والقوة الفكرية للأزهر والنشاط السياسي للحركات الإسلامية.[1] ومن ثم كان البنا هو مؤسس تقليد الدمج بين النفحات الروحانية للصوفية والنشاط السياسي في العصر الحديث، من أجل أو بهدف قلب الاتجاه التاريخي لعدم تسييس الصوفية. وعلى الرغم من مناقضته للحقائق التاريخية، فإن الأدب السائد في الفكر الإسلامي الحديث يدفع لشعارات رسمية مثل "وسطي"، "عسكري"، "متطرف"، "أصولي" تستبعد المفكرين الإسلاميين المعاصرين من الإرث الروحي للإسلام، ولا تعد مجمل دراسات سيد قطب استثناءًا، وهو خطأ تحاول التحليلات الحالية علاجه.

ويعتبر التأدب مع الله هو الركن الأول من الصوفية والذي بالنسبة لقطب يعبر عن سلوك تجاه النص المفسر، لا تسمح للمفسر بفرض ذاتيته فوق النص. ذلك هو التأدب مع الله.[2] ومن ثم فإنه وفي مناسبات عدة، يخشى قطب من أن تشوه كلماته الحقائق الإلهية الموجودة في اللغة القرآنية الفريدة من نوعها، وذلك لأن اللغة والتعبيرات البشرية غير بارعة في توصيل المشاعر والأحاسيس التي تبث عبر القرآن.[3] وفي تفسير أحاديث النبي عن الله وصفاته، يؤكد كولن على أنه فقط يقدم لمحة عن موضوع لن يستطيع أن يفيه حقه. ويقر كولن بأن الأمر لم يكن سهلاً بالنسبة له للفهم الكامل وكذا لتفسير أحاديث النبي التي تتصل بالوحي الإلهي.[4] وفي موضع آخر، فإنه يتوسل الله

---

[1] حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٨٦) ص ٧٧.

[2] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٧١٣.

[3] المرجع السابق، ص ٢٧٩٦.

[4] فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص٨٦.

طلبًا للمغفرة لأنه تجاوز حدود الأدب وتجرأ لتحليل الكلمات المضيئة للنبي محمد، رغم أنه اعترف من قبل بأن هذه المهمة تقع خارج قدراته الفكرية، كما أنه ينتظر أولئك القادرين على الاضطلاع بهذه المهمة.[١]

أما التجربة الصوفية، وهي عماد الصوفية الذي لا يمكن الاستغناء عنه، فقد حددت وأكملت التفاصيل النهائية لمشروع الظلال لكلٍّ من قطب وكولن، وإن كانت لم تدعو الأشياء بأسمائها. والحجة التي يمكن أن نجدها هنا هي أن تلك السنوات الطوال التي قضاها قطب في السجن والتي انتهت بإعدامه، إنما تمثل تجربة صوفية فريدة فرضت نفسها عليه. فبمكوثه داخل السجن الانفرادي تمكن قطب من التخلص من ارتباطاته ورغباته الدنيوية وهو شرط مسبق للدخول في التجربة الصوفية والمعروف بحالة "التجرد". الأكثر من ذلك، أن التعذيب الهمجي الذي تعرض له قد قدم له فرصة للتغلب عقليًا وروحيًا على الآلام غير المحتملة، وهي حالة من السمو تعرف بين المصطلحات الصوفية بحالة "الوصول".[٢] ويمكن تتبع تجربة "السمو عبر الألم" من خلال وصفه المتعمق للصدمات الكهربائية على الجسد البشري[٣] وكذلك في تصويره المثير للتعذيب بالنار على أنه عربدة تمتزج فيها صرخات الألم بنوبات من الضحك، وذلك في تعليقه على مشهد التعذيب الشهير في سورة البروج[٤] وبالطبع لم ترتبط كل تجارب قطب عن التسامي بلحظات من الألم المبرح، بل ظهرت أيضًا تجارب سعادة مماثلة تناثرت عبر "الظلال"، ففي كثير من الأوقات، أشار قطب وبشكل خفي إلى لحظات السعادة الروحية الشديدة تلك، على الرغم من أنه صرح علنًا أن حسه الجمالي والذي ينبع بالأساس من تفسيره القرآني وكذا من استقبال كلماته من قبل القراء، لا يمكن أن يمر إلا عبر ذوق روحاني وتجربة مباشرة.[٥]

---

[١] المرجع السابق، ص ٢٣٤.

[2] Soffar, Mohamed 2004, The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse, Op Cit,pp.475-6.

[٣] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٩.

[٤] المرجع السابق، ص ١٨٩.

[٥] المرجع السابق، ص ٨٢٢-٨٢٣.

ومع هذا، لم يكشف قطب النقاب عن تفاصيل التجربة الروحانية المباشرة التي ذهب خلالها والتي دلته على الفهم الصحيح للواقعة المثيرة للجدل حول الغرانيق إلا مرة واحدة. ودعوني هنا أختار بعض الاقتباسات لوصف تلك التجربة الروحانية الفريدة بكلمات قطب. "سمعنا صوت قارئ يقرأ سورة النجم، لذلك انقطع الحديث واستمعنا وقد عشت مع ما كان يكرره، عشت مع قلب محمد ﷺ في رحلته إلى أكثر الحشود رفعة، عشت معه وهو يشهد جبريل في صورته الملائكية كما خلقه الله، إن تلك الأحداث تبدو مذهلة إذا حاول أحدٌ التعبير عنها أو تخيلها، عشت معه في رحلة صعوده بالقرب من سدرة المنتهى وجنة المأوى، عشت معه بقدر ما أسعفني تخيلي، وعندما سمعت ﴿فَاسْجُدُوا لِلهِ وَاعْبُدُوا﴾(النجم:٦٢) انتقلت الرعشة من قلبي إلى أطرافي ثم تحولت إلى تشنج عضلي شديد إلى درجة أنني لم أستطع مقاومته. لذلك ظل جسدي يرتجف دون أن أتمكن لا من السيطرة عليه ولا حتى من تجفيف دموعي المنهمرة رغم محاولتي الطائشة لفعل ذلك. وفي تلك اللحظة، أدركت أن واقعة الركوع صحيحة وتفسيرها يكمن في السلطة المذهلة للقرآن الكريم، فهناك لحظات استثنائية غير متوقعه عندما تلمس آية أو سورة موضع استجابة ومن ثم تحدث تلك اللمسة التي تربط القلب بمصدر القوة والتأثير، لا بد من أنها لحظة كتلك التي لمست قلوب الحاضرين في ذلك اليوم (حادثة الركوع)".[1]

ولا تدعو التأثيرات الصوفية الشخصية على كولن منذ طفولته إلى الاندهاش، فقد ولد في أيزوروم الشهيرة بمناخها الروحاني الاجتماعي.[2] وتشير الدراسات إلى أن كولن يصنف تقليديًا بين علماء الصوفية الكلاسيكيين أمثال القشيري، المحاسبي، الغزالي، وابن القيم وغيرهم من الذين ناضلوا لجعل الممارسات الصوفية متماشية وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية.[3] علاوة على ذلك، فقد سعى كولن عبر "النور الخالد"

---

(1) المرجع السابق، ص ٣٤٢٠-٣٤٢١.

(2) Gökçek, Mustafa 2007, Gülen and Sufism: A Historical perspective, in Hunt, Robert A & Yüksel A. Aslandoğan (eds.) Muslim Citizens of The Globalized World: Contributions of The Gülen Movement, New Jersey: The Light, P 184.

(3) Ibid.P 187.

إلى التشاور مع مرشده الروحي المبجل سعيد النورسي وكذا بعض شعراء وحكماء الصوفية الأتراك، حول معاني المفاهيم أو تفسير الآيات القرآنية وأحاديث الرسول. ولذلك وبعد تجارب كولن الصوفية لم يكن من المستغرب أي أمر نادر الحدوث، ففي إشارة سابقة، نصح "براعم الأمل" إلى المرور بتجربة قيام الليل وترطيب سجادة الصلاة بالدموع حتى يكونوا قادرين على تقديم تفسير للآخرين حول خشية الله(١) وحول العيش في ظلال غزوة بدر، يرى كولن أن اختبار آلام الأمة والتفكير في أحوال إخواننا المسلمين في تركمستان، فلسطين، كشمير أو أفغانستان يربو إلى مكانة الدعوة إلى الله والتي يزيد ثوابها عن الصلاة في الكعبة بألف مرة، وتربط تلك الممارسات العاطفية والتأملية المؤمن بأهل الجنة، كما ترفعه آلامه إلى مكانة عالية ويحدث ذلك في اللحظة التي يشعر فيها بالصداع بينما يعتصر جسده من الألم لأنه يعيش روحانيًا مع آلام أشقائه.(٢)

وفي عالم الإيمان الغامض، يستخدم كولن المصطلحات والتصويرات الصوفية الكلاسيكية لوصف تجارب عميقة من السمو ترتبط بلب الشعائر الإسلامية، فقد تتبع كيف أن المعتقدات والتوقعات النابعة منها تضفي أجنحة على المؤمن تأخذه إلى "بوابة الآخرة" لتذوق حلاوة الجنة واستنشاق عبيرها، وحتى لو ذاب في صغائر مشاكل الحياة اليومية، فإن الدعوة إلى الله وصوت الأذان وتلاوة أسماء الله توجه المؤمن أو تسحبه نحو مناخها الروحاني. إن تجارب السمو تلك تصبغ الأرواح بألوانها وتعير أصواتًا للقلوب تتنهد كالناي وتمنحهم السعادة. إن تلك البهجة الروحانية المتصاعدة من أقصى أعماق الروح تطبع في الأفكار جنات الفردوس وتجعل الشفاة تنطق "على الرغم من أنها ساحرة إلا أننا نمتلئ منها رعبًا".(٣)

سياسات الصوفية

إن جناحي مشروع الظلال "قطب وكولن" واللذان يتعاملان مع مصدرين للوحي

(١) فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٢٦-٢٤٧.

(3) Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, P156.

الإسلامي؛ القرآن والسنة يستحضران منهج التنويم المغناطيسي (hypnonia) أو (الفكر الأعمق) الذي طبقه فيلو (من سنة ٧٠ قبل الميلاد وحتى ٤٥ ميلادية) على الكتب السماوية اليهودية. فمنهج فيلو لم يكن إلا طقس روحاني أو ممارسة روحانية أحدثت صدمة الاعتراف ببعض المعارف المختبرة على مستوى عميق.[١] وشأنهما شأن فيلو، لم يستدع كلاً من قطب وكولن المنهج الاستعاري للتعامل مع النصوص المقدسة، غير أنهما أيضًا اختلفوا عن فيلو الذي هدف منهجة إلى عدم تسييس قوانين موسى وتحويلها إلى مجرد قانون أخلاقي.[٢] بعبارة أخرى، فقد تمحورت روحانية فيلو حول الأخلاق بعيدًا عن السياسة، في حين اتبع كلٌّ من قطب وكولن الاتجاه المعاكس تمامًا، وهو بمفهوم فوكو "الروحانية السياسية".

وقد أكد قطب على الطبيعة الناشطة للإيمان الإسلامي والمنهج كما سعى إلى إعادة بعث الإسلام من خلال توليد جماعة عضوية وديناميكية، وعلى هذا النحو، فقد أعاد إصلاح الخلل القديم بين السياسة والصوفية في مصر، لكنه وبشكل حاسم أصبغ منهجه للنشاط السياسي بالروحانية.[٣] وعلى نحو مشابه، جاء إسهام كولن في الصوفية والذي ركز على أن العمل هو أمر حيوي شأنه شأن العقيدة والتي لا يمكن أن تستمر إلا من خلال العمل، حيث يتم استبدال أمور مثل التقاعد والعزوف عن الأعمال الدنيوية والتي كان يتبعها الصوفيون الأوائل، بأمور أخرى مثل الانخراط الفاعل في المجتمع والتعامل معه على أنه السمة البارزة للصوفية في الحياة المعاصرة.[٤]

وتدور سياسات الصوفية، في فكر كلٍّ من قطب وكولن حول حالة وجودية من الانكشاف العالمي أمام الله والكون، حيث لا ينظر قطب إلى المعية مع الله باعتبارها "كرامة شخصية" منقطعة عن أسبابها وشروطها لبعض الأفراد المختارين إنما هو عقد... فيه شرط وجزاء.

---

[1] Armstrong, Karen 2007, The Bible: the Biography, London: Atlantic Books, 52-53.

[٢] مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية (القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٩٥) ص ٦١.

[3] Soffar, Mohamed 2004, The Political Theory of Sayyid Qutb: A Genealogy of Discourse, Op Cit,PP,476.

[4] Gökçek, Mustafa 2007, Gülen and Sufism: A Historical perspective, Op Cit,192.

فمن ناحية، تتألف الشروط ليس فقط من الإيمان بالنظرة الإسلامية للعالم لكنها أيضًا تشتمل على مساندة وحماية النظام الإسلامي في الواقع بكل ما تحمله تلك المساندة من تضحيات ومشاق،[١] ومن ناحية أخرى، يفوق الجزاء كل حدود التصور البشري؛ فهو "رضا الله" والذي يمكن لمسه بشكل مصغر في لحظات الاتصال بالله وشهود جلاله. وفي تلك اللحظات تنبثق آشعة النور من أعماق قلب الإنسان الذي يتحرر من كل القيود.[٢]

وبعبارة مماثلة تقريبًا، يعلن كولن ذلك الاتصال مع الله، وهو حالة ليست من السهل على الجميع بلوغها حتى تكون "أكثر السلوكيات الطبيعية التي يمكن تطبيقها" فتلك العلاقة مع "المجيد" هي أشبه بسحر يحول كل لحظة إلى حماسة وبهجة، وهي حماسة متجددة تجعل لحظات الحزن والآسى محتملة، فالقلوب المتصلة بالله تشهد تحويلات عاطفية لأنها تتذوق لذة الإحسان والسعادة عبر المحن". ولهذا، "فنحن قادرون على الحياة أثناء الخريف المؤلم لأن لدينا بهجة الربيع". "ومع كل تلك الاكتشافات الجميلة في العالم الداخلي للتواصل مع الله، يتضاءل الحزن أمام السعادة، ويذوب الألم أمام الرضا ويتحول فناؤنا إلى خلود، ونبتسم حتى عندما نبكي".[٣]

إن الانطلاق من معية الله وامتداحها من قبل الوجود البشري هو سلوك تجاه الكون، فطبقًا لقطب، فإن الاتصال بالله يمكن الإنسان من الانضمام إلى التسبيح الكوني الموصوف في القرآن، فبادئ ذي بدء، يعتبر الإنسان معزولاً عن أو عاجزًا عن فهم لغة المخلوقات الأخرى ليس فقط بسبب الحواجز التي تفصله عن أشكال الوجود الأخرى لكن أيضًا بسبب ميل قلبه عن أسرار وقوانين الوجود. وفي لحظات التنوير والشفافية، يستمع الإنسان أو ينصت إلى نبض الحياة في جميع المخلوقات الحية وغير الحية، المرئية وغير المرئية. فإذا الكون كله حركة وحياة، وإذا الوجود كله تسبيحة واحدة شجية رخية، ترتفع في جلال إلى الخالق الواحد الكبير المتعال. وإنه لمشهد كوني

[١] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥٧.
[٢] المرجع السابق، ص ١٦٧٦.
[3] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, PP 155-156.

فريد، حين يتصور القلب. كل حصاة وكل حجر. كل حبة وكل ورقة. كل زهرة وكل ثمرة. كل نبتة وكل شجرة. كل حشرة وكل زاحفة. كل حيوان وكل إنسان. كل دابة على الأرض وكل سابحة في الماء والهواء... ومعها سكان السماء... كلها تسبح الله وتتوجه إليه في علاه.[1]

ويصور كولن نفس هذا الاحتفال الكوني البادي أمام الإنسان والذي ينضم إليه فرحًا بعد أن يصبح موصولاً بالله، فعندما تبلغ الأوراح "أعلى جنان النضج"، يمكن للإنسان أن "يستمع وينصت لكل ما حوله وأن يهلل كالأطفال". وبناء عليه، "يبزغ الفجر على منازلنا كالضيف المنتظر ويحل المساء على غرفنا كالحبيب ويتشبث بنا الليل واثقًا من عودة اللقاء". وفي تلك اللحظات، يشعر الإنسان "بسعادة يوم العيد"، "فالجميع يدندن لحن لا ينتهي من الابتهاج والسعادة والمتعة والحب الخالد".

ولا يهم إلى أي مدى قد يكون هذا غير متوقعًا، فحالة الانكشاف الكوني (بشقيها؛ معية الله والاحتفال بالوجود في الكون والذي يحدد جوهر الروحانية السياسية) تم تجسديها في نمطين متضادين تمامًا لكنهما متداخلان بالتأكيد، من العمل السياسي الدنيوي، فكل شيء يبدأ بمفهوم "المنهج" لقطب ومفهوم "الطريقة" لكولن، فبعد تحديد منهج العمل والذي يعد الأساس لنشر الدعوة للرفقاء المسلمين، يقوم قطب بتضييقه للحد من أي محاولة للمناورة. ونظرًا لأنه ساوى بين المنهج والعقيدة فقد اعتبر أن الالتزام بالمنهج هو أمر حتمي شأنه شأن الالتزام بالعقيدة وبالتالي فإن الانحراف عن الأول يوازي في خطورته الحيد عن الأخيرة.[2] وعلى النقيض من ذلك، تعامل كولن مع مفهوم الطريقة على نحو شديد المرونة، فبدلاً من وضع مسؤوليات دينية صارمة كما فعل سادة الصوفية لتلاميذهم، فقد أعطى التابعون حرية اختيار واجباتهم في المجالات التي يتمتعون فيها بالقدرات الطبيعية، غير أن الهدف ظل واحدًا؛ وهو "الوصول بالناس إلى آفاق الكمال".[3] ومن هذا المنطلق، فإن موقف كولن للاستغناء عن الشكليات

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص٢٢٣٠-٢٢٣١.
[2] سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠) ص ٥١.
[3] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 166.

وشعائر الطريقة كان قريبًا من العرف الذي استنه البنا في السياق المصري، مقارنة بقطب والذي استورد فكرة مزج العمل السياسي بالروحانية، لكنه لم يهجر فكرة الإطار الجامد، وبغض النظر ما إذا كان هذا الإطار هو الطريقة القديمة أو المنظمة الحديثة، فالأمر في النهاية سيان.

وبالتالي فإنه ليس من المستغرب بالنسبة لقطب أن يكون القانون الحتمي الحاكم للعلاقات بين مجتمع الإسلام ومجتمع الجاهلية هو قانون الصراع، وتلك الخبرة التاريخية، ليست موجودة فقط في الماضي في عهد الرسول ﷺ لكن القرآن نفسه أكد على تلك الحتمية التاريخية. وبدون ذلك القانون الحديدي لقطب، لا يمكن فهم تاريخ العالم الإسلامي أو أحداث العالم المعاصر.[1]

وعليه، فإن التعايش بين المنهج الإسلامي والمجتمع القائم عليه من جهة، وبين الجاهلية والمجتمعات القائمة عليها من جهة أخرى، هو ببساطة أمر مستحيل، إلا في بعض الفترات القسرية التي انتهت لا محالة.[2]

وعلى نقيض قطب، فإن الحالة غير المفهومة للنشوة -التي وصفها كولن عندما يتجرع المؤمن الحقيقة مثل أنهار الفردوس ويهدي في الحياة الدنيوية كما لو كان في الجنان- هي التي تعطي الدافع للحوار. فمن خلال السعادة والفرحة الناتجة، تشجع الإنسان على مشاركة تجربته مع الآخرين، الاستماع إليهم والتحدث معهم لمرات لا يمكن حصرها.[3] وطبقًا لأحد العلماء فقد وسع كولن آداب الحوار والتسامح في الصوفية للتعامل مع جميع المجتمعات في العالم، في فعل تحولي يسعى إلى إصباغ تلك المجتمعات بتلك القيم.[4] علاوة على ذلك، وبالنسبة لكولن "فإنه من طبيعة الدين أن تحتاج إلى الحوار، ليس فقط لمواجهة التحديات المادية العلمية والعالم المادي"[5]..

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٩٢-١٥٩٣.

[2] المرجع السابق، ص ١٥٨٧.

[3] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 158.

[4] Ergene, M. Enes 2006, Introduction, in Gülen, M. Fethullah, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, New Jersey: The Light, 3rd ed., P viii.

[5] Gülen, M. Fethullah 2009, M. Fethullah Gülen: Essays – Perspectives – Opinions, Op Cit, P 34.

وسعيًا لتحقيق الهدف المشترك المحتمل في بناء عالم أفضل وأكثر سعادة لجميع المخلوقات، فمن الضروري لليهودية والمسيحية والهندوسية وللإسلام والأديان العالمية الأخرى أن تلجأ إلى الحوار بين الأديان وذلك كوسيلة للحصول على التقارب والتعاون.[1] بل أن كولن يعارض ما يسمى من قبل البعض بأنماط العمل "الإسلامية" المعارضة أو المناهضة للحوار، وهو سلوك أصبح أكثر انتشارًا وكثافة عقب الحادي عشر من سبتمبر. وفي رأي كولن، فقد حول دعاة العنف الإسلام إلى عقيدة تساق بواسطة الأهواء الشخصية والرغبات الفكرية والتحزب السياسي تحت الإسلام بدلاً من الانطلاق من السلوك الإسلامي الداعي إلى عدم إذاء الآخرين بالكلمات أو بالأفعال على النحو الذي حدده النبي، فكانت النتيجة هي نشر صورة مشوهه للإسلام ترعب المسلمين وغير المسلمين على السواء.[2]

ولا تعد المعركة مع الجاهلية دربًا من الاختيار بالنسبة لقطب حتى ولو حاول أصحاب الدعوة تجنبها أو تغيير مسارها، فإن قوى الطاغوت لن تتركهم حتى تتمكن من إخضاعهم تمامًا لمعتقداتها، وهنا فإن المعيار الذي لا غنى عنه في هذا السياق يجب أن يكون فصل المجتمع المسلم الوليد عن الجهاز الفاعل للجاهلية حتى يمكن رسم خطوط المعركة.[3] ويبدأ هذا الفصل بالعزلة الشعورية الكاملة على مستوى الفرد من معتقدات، مدركات، أفكار وأشخاص الجاهلية. وتعد المعاملات اليومية الضرورية للحياة الإجتماعية ثغرة في حاجز العزلة الشعورية[4] وعلى العكس، فإن الالتزام الديني بالحوار يجعل التسامح أمرًا لا غنى عنه بالنسبة لكولن، فالتسامح كعماد الحوار، يشير إلى القدرة على غض الطرف عن نقاط ضعف الآخرين واحترام وجهات نظرهم المختلفة وآرائهم على الرغم من ذلك. كما يدل أيضًا على التصرف بلطف وعدم فقدان الأعصاب عند الاصطدام بالأفكار القاسية[5] ومع هذا، فإن التسامح لا يعني التأثر

(1) Ibid, P. 30.

(2) Ibid, P. 42.

(٣) سيد قطب، في ظلال القرىن، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٠٧.

(٤) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠.

(5) Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 33.

بالآخرين أو الذوبان فيهم، بل قبول الاختلاف ومعرفة كيفية التعامل معه.[1]

وبالتأكيد هناك فجوة واسعة بين التسامح والعزلة الشعورية، فخلف هاتان الوسليتان للتعامل مع الآخرين، يكمن سلوكان متباينان للتعامل مع الاختلاف، الأول هو قبول الاختلاف والتعايش معه بينما يتركز الثاني حول مواجهة الاختلاف على أمل القضاء عليه، ومع ذلك ودون أي محاولة من جانبي لبلوغ المستحيل فإن كلا السلوكين تجاه الاختلاف يرتكزان على نفس الشعور، حيث يتجذر سلوك قطب الإصطدامي فيما أسماه (إستعلاء الإيمان) والذي يعني شعور المؤمن بأنه يعلو فوق كل شيء، كل موقف، كل قيمة، كل إنسان. فاعتقاده مرتبط بالله الخالد الصمد.[2] وعلى نحو مشابه، يؤكد كولن رغم اعترافه بأن حبه للنبي لا يمنعه من الدخول في حوار مع شخص لا يفكر بنفس أسلوبه، أن قبول الآخرين كما هم "لا يعني وضع المؤمنين وغير المؤمنين على نفس الجانب من الميزان".[3]

السمو والزمن

على خلاف فوكو، فإذا لم أكن قد اخترت التمييز بين جوهر الروحانية السياسية وأشكال تغييرها، لما مثل الفارق بين نمط عمل كولن الحواري/ التواصلي ونمط قطب التنازعي/ غير التصالحي أية مشكلة. فبدون هذا التمييز السابق يمكن المساواة بين الروحانية السياسية وأحد أنماط العمل، والنظر إليه باعتباره طبيعيًا، في حين يمكن تجاهل أو عدم الاكتراث بنمط العمل الآخر -باعتباره غير طبيعي- إما لأنه مسيس أكثر من اللازم (نمط قطب) أو لأنه غير مسيس (كولن).

ومع هذا، فإن هدف هذه الورقة لم يكن تحديد أي أنماط العمل طبيعي وأيهما شاذ بالنسبة للروحانية السياسية الإسلامية، بل أن هدفي من تلك الورقة باستمرار هو مجرد تفسير الفارق بين المفكرين في أنماط عملهما، دون إصدار أية أحكام أخلاقية، فإذا اعتمدنا في تفسير لب الروحانية السياسية على ما عبر عنه فوكو، سيكون من الواضح

(1) Ibid, P.42.

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص١٧٨-١٧٩.

(3) Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 45.

أن الأمر كله يتعلق بكيفية اختبار العلاقة مع الذات، الآخرين، الأشياء، الخلود والله. باختصار، سيكون الأمر متعلقًا باختبار الوجود جملة وتفصيلاً، أما في سياق مشروع "الظلال"، فإن تحديد الخطوط العريضة للبدائل التي قدمها كل من قطب وكولن يعني اختبار الوجود كحالة من التسامي، ولأكون أكثر دقة، تجاوز الزمن، فبعد كل شيء فإن الزمن ليس إلا أفق الوجود كما عبر عنه (Heidegger) في تحليله للوجود.

وقد أكد هديجير أن الوقت لا يمكن فقط عزوه إلى الأبعاد الثلاثة التقليدية (الماضي، الحاضر، المستقبل) لأنها تحتوي على بعد رابع يدعم ويقوي الأبعاد الثلاثة الأولى، ومن ثم يشكل هيكلها أو بنيتها الاتصالية. بعبارة أخرى، فإن البعد الرابع يسمح للماضي والحاضر والمستقبل بالانفتاح على بعضهم البعض، ومن ثم ينشئ وحدة الزمن»[1] ومن هذا المنطلق، يمكن تحديد أبعاد الزمن في فكر قطب وكولن على النحو التالي، فالماضي بالنسبة لكلا المفكرين سيكون "عصر المرجعية" والذي يتم الرجوع إليه باعتباره النمط التاريخي للاسترشاد، أما الحاضر فهو الحالة البشرية المعقدة أو الحقيقة التي نواجهها، في حين أن البعد المستقبلي هو خطة أو طريقة العمل التي نوقشت سابقًا تحت عنوان "سياسات التصوف"، وأخيرًا، فإن البعد الرابع هو تصوير بنية الزمن باعتبارها شكلاً فضائيًا أو مكانيًا بالنسبة لكلا المفكرين.

وعلى طول هذا الخط، فإن هدف تفسير التناقض بين أنماط عمل كلٍّ من قطب وكولن لا يجب أن يفهم على أنه محاولة لجعل الاختلاف في (متغير) المستقبل تابعًا للاختلافات في المتغيرات الثلاثة الأخرى في المعادلات الزمنية لكلا المفكرين، لكن قبل اتباع هذا الرأي، تبدو تلك الملاحظة الاحترازية مهمة؛ فالبعد الزمني للحاضر لا يجب التعامل معه في نفس التحليل الحالي، مع عدم إغفال الخلل الذي سوف يسببه غياب هذا البعد الزمني للحاضر. إن تلك الخطوة الاستبعادية يمكن تفسيرها أو تبريرها فقط على أساس أن بعد الحاضر سوف يؤدي إلى منطقة تقع خارج نطاق التحليل؛ تلك المنطقة، وهي السياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي للفكر، سوف تؤدي إلى تغير

[1] White, David 1984, On Being and Unity in Heidegger, in Zimmerman, Michel (ed.) The thought of Martin Heidegger, Tulane studies in philosophy, vol. 37, P 88.

ضروري في إدراك علم اجتماع المعرفة، على غرار مانهايم، وهو منهج يتعدى تلك الشروط التي توقف عندها التحليل.

واقع الأمر، يمثل "عصر المرجعية"، نموذجًا تاريخيًا يفتح الحاضر على خبرة الماضي، من خلال رؤية الأول عبر الأخير، وبسبب ذلك الربط بين الماضي وإدراك الحاضر يكون من الصعب تمامًا الفصل بينهما عند مناقشة عصر المرجعية. لاحظ ربط الماضي بالحاضر في الشعار الشهير لقطب: "نحن الآن في جاهلية مثل تلك الجاهلية التي شهدها الإسلام أو لربما أحلك"[1] أو لاحظ أيضًا المعنى الكامن وراء كولن في "النور الخالد" الذي يقفز بشكل دائم آشعته منذ أيام النبي حتى اليوم. وبشكل عام، بالنسبة للمفكرين الإسلاميين، ينحصر "عصر المرجعية" في الأيام الأولى للإسلام خلال عهد النبي والتابعين، ويظهر الاختلاف فقط في تأكيدهم على فترة أو بعد معين في تلك الفترة، ولا يعد قطب أو كولن استثناء من ذلك.

إن إظهار الاهتمام بمفهوم "الجاهلية" قد بدأ بواسطة المفكر الهندي الإسلامي أبي الحسن الندوي، وقد طور قطب ما يمكن تسميته بـ"نظرية الجاهلية" أو "المجتمع الجاهلي" وبحيث يمكن رصد "عصر المرجعية" بسهولة. فالجاهلية ليست فترة تاريخية لكنها حالة، جوهرها هو اغتصاب سلطة الله على الأرض، كما تعد أكثر نتائجها المباشرة هو انتهاك كرامة الإنسان التي قدرها الله.[2] وقد حدد قطب ثلاثة مؤشرات للتوصل إلى "تعريف موضوعي"لحالة" الجاهلية"، تلك المؤشرات هي الاعتقاد الرئيس، شعائر العبادات والتشريعات. وبناء عليه، فإن كل المجتمعات الموجودة على الأرض اليوم تدخل في إطار المجتمع الجاهلي، سواء كانوا شيوعيين، أوثنيين، مسيحيين أو يهود أو حتى ما يسمى بالمجتمعات المسلمة.[3] فمن الواضح تمامًا أن قطب اختار أن يضيق "عصر المرجعية" الخاص به بما لا يسع إلا الفترة المكية "غير الدولية"؛ عندها لم يكن المسلمون إلا أقلية مهانة، مضطهدة، مطوقة بواسطة القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الغالبة.

---

[1] سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص٢١.

[2] المرجع السابق، ص ١٠.

[3] المرجع السابق، ص ٩٨.

ولا يحظى مفهوم قطب للجاهلية بمكانة جيدة لدى فكر فتح الله كولن والتي يراها في عرضه لسيرة النبي، كعصر مظلم إتسمت فيه عبادة التوحيد بالزعزعة، فهو العصر الذي أنذر بنور محمد. صحيح أن محمد قد عاش في عصر الجاهلية لكنه قط لم ينتم إليه، فقد كان هذا العصر بالنسبة للنبي كفترة تمهيد إلهي بالمسؤولية المستقبلية التي تنتظره.[1] وبالنسبة لكولن، لا تعد الجاهلية حالة لكنها فترة تاريخية "انطوت بطي صفحات الماضي"؛[2] فهي مجرد مخزون ثري لخبرات الماضي (كالسمات الاستثنائية التربوية للنبي) بدلاً من وضع مقياس لتحديد "روح العصر" الحاضر[3] وعبر تتبع التحول والتطور في الدعوة الإسلامية يقوم كولن بتوسيع "عصر المرجعية" مقرنًا فترتي مكة المكرمة والمدينة المنورة بما يشكل في النهاية مجمل عصر النبي، كما أنه لفت الانتباه نحو تغير الإستراتيجية الذي نجم عن تغير طبيعة الدعوة الإسلامية، التي انتقلت من الفترة المكية غير الدولية إلى فترة دولة المدينة،[4] ويمكن أن يكون هذا بالتأكيد مناقضًا لعصر المرجعية لسيد قطب -الذي اقتصر على الفترة المكية التي يرى الحاضر من خلال ثقبها الضيق، وكذا لمعادلته اللاحقة عن العقيدة والمنهج والتي جعلت نموذج العمل الخاص به ضيق وجامد.

وقد أظهر كولن وعيًا كاملاً حول سبب استخدام قطب لمفهوم "الجاهلية" ودلالاته التواصلية السابقة. ففي فقرة ارتدادية حول مفهوم قطب عن "المجتمع الجاهلي" يضع كولن مؤشرين للإسلام والعقيدة والسلوك، وبناء عليه خلص إلى "أنه وفقًا لمفهومه وفلسفته فإنه لا يوجد أي مجتمع يقع داخل الجغرافيا الإسلامية".[5] ولئلا يكون قد أسيء فهمه، فقد امتنع عن وضع صفة الجاهلية على رأس تلك المجتمعات، وزيادة في البيان، أسهب في تصريحه السابق من خلال تأكيده على وجود مسلمين منعزلين

(1) فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥-٣٣.
(2) المرجع السابق، ص ٣٢٠.
(3) المرجع السابق، ص ٣٢٢-٣٢٤.
(4) المرجع السابق، ص ٣٧٥.
(5) Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, PP.185-186.

يعيشون في مناطق مختلفة من العالم. "فاليوم هناك إسلام الفرد".[١] علاوة على ذلك، ومن خلال العيش في ظلال السيرة، فقد استخدم السنة النبوية لوصف روح العصر الحاضر باعتباره عصر الوهن[٢] ومن ثم فقد أغلق السبيل أمام أي تفسيرات أخرى.

وللوهلة الأولى، يبدو البعد الرابع للزمن، بالنسبة لكلا المفكرين، في شكل دائري أو كتكرار لا نهائي للأحداث، خذ على سبيل المثال كلمات قطب عن أن "لقد استدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين إلى البشرية بلا إله إلا الله فقد ارتدت البشرية إلى عبادة العباد وإلى جور الأديان ونكصت عن لا إله إلا الله"[٣] ونتيجة لذلك "فنحن اليوم في جاهلية مثل تلك الجاهلية التي واجهها الإسلام أو لربما أحلك".[٤] وكولن أيضًا يستخدم عددًا من الكنايات التي تعطي انطباعًا باستدارة وتكرار الزمن. خذ على سبيل المثال "الفجر"، "الشروق"، "الربيع"، وفوق كل هذا "عجلات الزمن التي ليس لنا عليها أي سلطان".[٥] هناك أيضًا الإشارة إلى "تروس الأفعال التي تدور حول تلك الحكمة الشاملة ومقاصد الرحمن، تمامًا مثل تداول الليل والنهار".[٦] وبالتأكيد يمكن الشعور بإستدارة الزمن وتكرارة من خلال حديث كولن عن استدارة أيام الله تمامًا بنفس قدر أو بنفس درجة تناول قطب لتحول البشرية نحو الجاهلية الأولى.

وبشكل أكثر عمقًا، فإن كلا المفكرين يمزجان الشكل الدائري بالخط المستقيم للوصول إلى شكل مركب؛ وهو الموجات البندولية في حالة قطب والموجات اللولبية في حالة كولن بما يسمح للزمن بالتحرك في شكل دوائر وخطوط مستقيمة على السواء. ومع ذلك، فإن مفهوم قطب عن الزمن ينطوي على تعقيد أكبر من مظهره الدائري البسيط. ففي البداية، ذكر قطب أن الزمن تحول والإنسانية ارتدت نحو الجاهلية تمامًا مثل شبه الجزيرة العربية فيما قبل الإسلام، لكنه يعلق على الجاهلية الحالية بقوله "نحن

(1) Ibid, p 186.

(٢) فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سابق، ص ١٠٠-١٠٢.

(٣) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٥٥.

(٤) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(5) Gülen, M. Fethullah 2009, M. Fethullah Gülen: Essays - Perspectives - Opinions, Op Cit, P 21.

(6) Ibid, P 22.

اليوم في حالة شبيهة بالجاهلية لكنها ليست مثلها تمامًا بسبب الاختلاف في الظروف والأحوال الخارجية"[1] (تأكيد مضاف). إن الفجوة بين تلك التصريحات عن الجاهلية يسمح لنا بتتبع المسار المزدوج للزمن الذي طوره قطب في مشروع الظلال. فالحركة الزمنية تمتلك مسارات للزمن ليست بالضرورة متوازية. فمن ناحية، هناك مسار تصاعدي تطوري يوجه حركة كل أشكال الوجود، بل حتى الجانب المادي للوجود الإنساني. ويتكشف هذا المسار مع مرور الوقت -دون أي تدخل بشري- ويمكن ملاحظته في مراحل نمو كل الكائنات الحية، بما فيها الإنسان. ومن ناحية أخرى، هناك مسار آخر يتحكم في أو يوجه الوجود الإنساني في جانبه الطوعي، وهو المسار الذي يتخذ شكل التيار المموج ذو القمم والقيعان، والذي يمكن ملاحظته في المجالات النفسية والاجتماعية والتاريخية، ويتوقف تكشف هذا المسار على الإرادة البشرية أو مستوى الأخلاق البشرية؛ قدرة الفرد على ضبط النفس والسمو فوق الرغبات والغرائز الحيوانية. وطالما أن المسار الثاني يعتمد على الإرادة والأفعال البشرية وليس على الزمن فإنه قد يواكب المسار التطوري في بعض الأحيان أو يتقهقر ويرتد في حلقة مفرغة.[2] ومن هذا المنطلق، تقع الجاهلية -وهي نقطة شديدة التدني من الوجود الإنساني نتيجة لفقدان السيطرة على الذات ومن ثم السقوط من مستوى الإرادة البشرية إلى مستوى الغرائزية الحيوانية- في الدرك الأسفل من مسار الزمن بما يشبه حالة الحضيض بالنسبة لشبة الجزيرة العربية فيما قبل الإسلام، لكن ليس تمامًا بسبب إختلاف المواقع.

أما بالنسبة لكولن، فإن الطبيعة اللولبية للزمن تجعل كل لحظة من "الفجر"، "الشروق"، "الربيع"، "القرن"، "الألفية " تحمل معها بداية جديدة وأمل.[3] وبنفس المنطق، فإن حركة تروس الأفعال الإلهية، تمامًا مثل تداول الليل والنهار، تبني الآمال وتبعث الأرواح وتخلق توقعات جديدة. الأكثر من ذلك، فإن فترات الكوارث والألم -والتي سوف تنطوي مع اللولب- يتم النظر إليها باعتبارها قصيرة وتمهيد للأوقات السعيدة بالنسبة

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٢٢.

[2] لمزيد من التفصيلات انظر المرجع السابق، ص ٢٤٥٧-٢٤٦٠.

[3] Gülen, M. Fethullah 2009, M. Fethullah Gülen: Essays – Perspectives – Opinions, Op Cit, P 21.

لحياة الفرد وتاريخ الأمة على السواء.[1] وفي الحركة اللولبية للزمن -ومثلما يأتي النهار من قلب الليل والفجر ينبع من رحم الشتاء- فإن الحياة البشرية تنضج وتأتي بثمارها المتوقعة أثناء ذلك الدوران. فالقدرات البشرية والإنجازات العلمية والإبداعات التقنية تنمو وتتطور داخل المسار اللولبي للزمن حتى تشرف البشرية تدريجيًا على نهايتها المحتومة (المقدرة)، فالكوارث تحدث نتيجة الانخراط في أفعال "محرمة ومحتقرة من قبل القانون والأخلاق" بما ينتج عنها صحوة الناس على أخطائهم.[2]

وإزاء هذه الخلفية، فإن البعد الرابع للزمن يمكن أن يعلل أو يفسر الفرق بين قطب وكولن فيما يخص البعد المستقبلي أو نموذجهما للعمل السياسي. فمن خلال تقسيم أو شق الوقت إلى طريقين حركتهما ليست بالضرورة مرتبطة ببعضها البعض بالرغم من احتمال تقاطعهما معًا، يظهر قطب فصلاً زمنيًا بين عالم الإنسان والطبيعة المقدر بواسطة الله، وبالنسبة لقطب فإن الانكشاف العالمي مع الله والكون ومن أجل ذلك الغرض يحدث دون الاقتراب من عالم الإنسان، في حين يحدث فصل آخر عن طريق المحاكاة بين الذات والآخر، أو الفاعل والمفعول. إن الفصل الجديد، ومع طبيعته الصراعية غير التوافقية، مبني على حقيقة أن المسار البشري الزمني ذا الشكل المتموج يتوقف فقط على الإرادة البشرية والأفعال، ومثل هذا الموقف المتحيز يدل ضمنًا على مسافة أو وجود مساحة للحذر بدلاً من الانصهار والتواصل مع المفعول أو الآخر على مستوى الفعل الإنساني، إضافة إلى مشاعر الضغط والألم والقلق المصاحبة لمسؤولية الفعل التحويلي، ومن ثم الربط بين روحانية قطب ونموذج عمله القائم على الصراع والعزلة.

أما بالنسبة لكولن، يتمتع الزمن بشكل أكثر بساطة لكنه ما يزال أيضًا مقعدًا، حيث يمزج طريقي أو مساري الحركة الزمنية الذي تناولهما قطب من قبل، غير أن هذا الدمج يدفع الانكشاف الكوني مع الله والكون لغزو عالم الإنسان ومن ثم يؤدي إلى الانصهار أو المزج بين الأبدية والزوال، البشري والإلهي، الفرد والجماعة، الفاعل والمفعول، وهذان المساران المنصهران واللذان يعتمدان بشكل أكبر على الحكمة الإلهية -التي

(1) Ibid, P 22.
(2) Ibid, p 23.

تدير تروس الزمن- أكثر من الأفعال البشرية -المسؤولة فقط عن التشوهات الكارثية أو الوخيمة في النظام الإلهي- لن يؤديًا فقط إلى التخلص من مشاعر الألم والقلق بل أيضًا سيغمران تلك المشاعر السلبية بأخرى إيجابية كالسعادة والرضاء بالقدر. إن هذا المزج لمسارات الزمن ومزاملته أو مرافقته للاندماج في العالم، سوف يترجم نفسه بالوصول إلى الله (الصلوات)، الكون (مهمة العمران) وباقي البشرية (بالحوار). فالرضاء بالقدر سوف يخفف الألم الناتج عن أي عداء قولي أو فعلي، الأمر الذي يؤدي إلى التسامح ومن ثم الربط بين روحانية كولن ونموذج عمله القائم على التسامح والحوار.

نموذج كولن للحوار

ماذا حاولت حتى الآن؟ لقد حاولت استخدام الإطار الفكري لسيد قطب لتسكين عالم الأفكار الذي قدمه كولن، من أجل إحياء الحوار الداخلي بينهما. ومن هذا المنطلق آمل أن أكون قد أزلت العوائق النظرية من طريق قطب للحوار أو حتى لتحديد معالم في طريق نموذج كولن للحوار.

ففي الحوار الجاري بين كولن وأتباعه الذي ساد (النور الخالد)، وضع كولن ضمن أولوياته هدف تسليط الضوء على نموذج الحوار المجسد بواسطه النبي كمحاور في محاوله منه لنشر الدعوة الإسلامية. فالدعوة، ليست إلا ما نطلق عليه اليوم الحوار أو التواصل، وهدف هذا الجزء من الورقة هو تقديم هذا النموذج من الحوار.

واستنادًا إلى تجربة النبي التواصلية، فإن نموذج الحوار الذي يسعى كولن للعودة أو الإتيان به مع الأدلة التاريخية من السيرة يستند على أربع قواعد أساسية؛ أولاً، توافق قواعدها مع هدف الخلق، وهو العبودية، فالأدلة القرآنية تشير إلى أن هدف الخلق ليس امتلاك الأشياء و لا الاستمتاع بالملذات المادية ولكن قضاء حياة الفرد في عبادة الله. فالأنبياء والرسل أرسلوا فقط لتوصيل هذا الهدف للبشر، وكذلك لإرشادهم إلى سبيل الوصول إلى هذا الهدف.[1] ثانيًا، أن هدف الحوار كما شاهدنا في "مهمة الرسولية" هو تبليغ الرسالة الدينية حول القواعد والأنظمة الخاصة بالفرد والحياة الاجتماعية، من

[1] فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص ٥٦.

أجل إنارة الطريق للبشرية كلها.[1] وعلى نقيض الأنبياء، والذين كان الحوار والتبليغ هو سبب وجودهم وإرسالهم، فإن الحوار مسؤولية ومهمة أصحاب الدعوة.[2] ثالثًا، أن ميزة الحوار وكما لاحظها كولن في مواقف الشورى للنبي، هو فتح نافذة للفكر البشري لاختبار الأفكار المبنية على الوحي الإلهي وكذا الأفراد ذوو الصلة بهذا الوحي. ومن خلال منح الفكر الحرية أو الفرصة لإجراء ذلك التقييم العقلاني، فإن المواقف المعقدة والمشاكل العالقة -التي خلفتها الأحكام المطلقة حول حكم الدولة- يبدو وكأنه يمكن حلها بسهولة.[3] رابعًا، أن نطاق الحوار وبسبب عالمية الرسالة الإسلامية، يشمل العالم كله: "فأوروبا تحمل الإسلام في أحشائها وسوف تلده يومًا ما، في حين يشهد العالم الإسلامي مخاض الولادة". ففي الشرق كما هو في الغرب، "يكتشف الناس المحتوى الروحاني والفكري للإسلام وسرعان ما ستسمع الدعوة المحمدية للصلاة في كل ركن من أركان العالم".[4]

ويكمن في صميم نموذج كولن للحوار مفهومًا روحانيًا للتواصل وهو الفطنة باعتباره إحدى السمات المهمة لرسول الله والذي حاول تصويره بشكل واضح. وتعلو "الفطنة" أو "منطق النبوة" لتتجاوز العقل بواسطة المنطق. "رؤية الأشياء والأحداث عبر منظور يجمع بين الروح، القلب، والإحساس مع باقي الوجدان". وبشكل مجازي، يقترح كولن أن تلك القدرة التي تعلو فوق المنطق العادي، تسمح لرسول الله بأن يؤدي وظيفة جهاز منظم الجهد الكهربي العالي، والذي بدونه سوف تصعق البشرية عن طريق الوحي الإلهي. بأسلوب آخر، إن مزية "الفطنة العظمى" للرسول مكنته من أن يؤدي وظيفتي الإرسال والاستقبال، فمن ناحية، يتلقى الوحي الإلهي على مستوى الإدراك والفهم البشري، ومن ناحية أخرى يحول تلك الرسالة إلى لغة بشرية مفهومة. إن هذا النوع من الفطنة هو السبب وراء استجابة الرسول بدهيًا لكل الانتقادات والحجج المناهضة، والافتراءات والشكوك. كما أنها أيضًا السبب وراء قدرته على مخاطبة الناس

(١) المرجع السابق، ص ٥٧.
(٢) المرجع السابق، ص ١٥٢.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٧٤.
(٤) المرجع السابق، ص ١٦٧.

مع اختلاف فهمهم وثقافتهم وتعليمهم. إن الأنبياء الذين حظوا بتلك الفطنة الميسرة للتواصل، التي تؤدي إلى الفهم الإنساني، هم فقط القادرون على أن يكونوا، في منظور كولن، جزء من الرحمة الإلهية التي تجلت أولاً في خلق البشر."[1]

ويعني الحوار بالنسبة لكولن اجتماع الأطراف سواء كانوا أفرادًا، جماعات، أو دول، لمناقشة الأمور ذات الاهتمام المشترك وتشكيل رابطة بشرية، يتوقف نجاح الحوار على مدى إخلاص نية الأطراف.[2] وفي هذا السياق، فإن أصحاب الدعوة وعبر النور الخالد قد انتبهوا إلى وسائل عدة للحوار، تسهل التواصل وتضمن نجاحه. وتعتبر الوسائل الفعالة محورية عند مواجهة عدو يتمتع بقوة أكبر، كما كان الحال مع الرسول في الفترة المكية، أو كما أظهرت تجربة الرسول في الفترة المكية، كما تتضمن تلك الوسائل عدم الانزلاق في حالة اليأس، وتكرار تبليغ الرسالة دون كلل أو ملل، وعدم ادخار أي جهد لنشر الدعوة والتدقيق في كلمات الفرد وأفعاله.[3]

ويرتبط منهج الحوار الانعكاسي/ الأدائي بتطبيق المبادئ المنادى بها على حياة الفرد الشخصية إلى الدرجة التي تتطابق فيها الأقوال مع الأفعال، وبحيث يصبح الفرد في نهاية المطاف نموذجًا حيًا لما ينادي به. ومن ثم يصبح كافيًا جدًا أن تراقبه عن كثب دون الحاجة إلى أي تواصل لفظي للحكم على مدى صدق دعوته. ويعتبر التطبيق الذاتي هو الشرط المسبق من أجل التواصل والتأثير الفعال في الآخرين،[4] فالوسيلة اللفظية تتعلق بمحتوى وشكل التواصل، فمن ناحية، يتعين أن يصطبغ هذا المحتوى برؤية شاملة للبشرية، حيث إنه لا يسعى إلى التحريض على الأعمال الوحشية ولا لتدريس نظريات مجردة، بل إنه وبدلاً من ذلك يتناول الإنسان في جميع أبعاده؛ العقل، المنطق، الروح، والنشوة والإحساس والمتعة.[5] ومن ناحية أخرى، لا يسعى التواصل إلى المناقشات السفسطائية أو الجدل التنافسي الذي يهدف بالأساس إلى هزيمة الخصم وكشف علله

(1) المرجع السابق، ص ١٧٠-١٧١.

(2) Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 50.

(3) فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص ٥٧-٦٠.

(4) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(5) المرجع السابق، ص ١٣٩-١٤٠.

ونقاط ضعفه، بل أنه يجب أن يتجنب الإساءة لمشاعر وأحاسيس الآخرين.[١]

والسؤال الذي يجب طرحه هو: "أين توقف الحوار؟" فمن أجل الحفاظ على عملية الحوار وضمان نجاحها، يحدد نموذج كولن حدودًا للحوار، فآداب التعامل أو حدود الكلام يعتبران ركائز للقدرة على التعبير شأنهم شأن الكلام نفسه، فالفرد قادر على امتلاك تلك المهارة بأشكال متنوعة ومتناسقة. فاللسان الواحد يمتلك القدرة على تلاوة القرآن والتسبيح لله ولرسوله بنفس قدرته على الإنكار عليهم ونشر كل ألوان الأكاذيب والشائعات.[٢] ويستنتج من هذا أنه سيكون هناك بعض القضايا المسكوت عنها والتي تشمل كل حديث تافه وغير ضروري سواء في الدنيا أو في الآخرة مثل الدردشة، نشر الشائعات والأكاذيب والأسئلة المعطلة.[٣] وبنفس المنطق، ستكون هناك قضايا يتعين التحدث عنها بشكل مجازي أو محبب لأن التحدث عنها صراحة سيولد مشاعر من الخجل والقلق والتي ستأتي بنتائج عكسية في أي حوار.[٤]

ولكن لماذا يلتزم الفرد بحدود التعبير وعدم السماح لنفسه بأن تسبح في فيض من المشاعر الداخلية مثل الغضب، الرغبة في الانتقام، أو شهوة الكلام غير المتحفظ؟ إن المنطق وراء الالتزام بحدود التعبير هو أن الإستسلام للرغبات يسمح لها بأن تسيطر على الوجود البشري كله؛ روحًا وجسدًا. ومن ثم تضعف الإرادة وتتزعزع، وتصبح النفس عرضه أو فريسة لكل التأثيرات الخارجية التي ستكون سيئة في تلك الحالة. وعلى العكس، فإن كبح جماح الرغبات ومنع النفس من التساهل في الأقوال والأفعال يؤهل الفرد لتلقي فيض إلهي في لحظة لم تتحقق من قبل لشخص يقضي حياته في خلوة صوفية أو يصلي مائة مرة كل ليلة. وهذا الفيض هو السبيل للسمو والارتقاء المباشر إلى مكانة أعلى أو حتى إلى مكانة الولاية.[٥] ولا عجب أن ينصح كولن أتباعه بالتصرف كما لو لم يكن لهم أيدي أو لسان للرد وكما لو لم يكن لهم قلوب للاستياء.[٦]

[١] المرجع السابق، ص ٧٢-٧٣.
[٢] المرجع السابق، ص ٢١٤.
[٣] المرجع السابق، ص ٢٤١.
[٤] المرجع السابق، ص ٢١٤-٢١٥.
[٥] المرجع السابق، ص ٢١٦.
[6] Gülen, M. Fethullah 2006, Love and Tolerance: Toward a Global Civilization, Op Cit, P 61.

الخاتمة

لإدراك النموذج البديل للحوار الذي يقدمه فتح الله كولن، يقوم بول فيلر بتطبيق هذا النموذج على مستوى الحوار الخارجي بين الغرب والإسلام ومن خلال استخدام إطار التحليل التاريخي لأرنولد توينبي لتسكين عالم أفكار كولن. ويرى فيلر أن كولن يتجاوز، وعلى نحو ينطوي على التحدي، "الثنائيات محدودة الاختيارات التي تبدو متاحة أمام المسلمين في العالم المعاصر المتغرب والعولمي".[1]

ويتتبع فيلر تصنيف توينبي للبدائل المتاحة للمجتمعات غير الغربية في مواجهة التحدي المتمثل في غزو الثقافة الغربية. وبناء علي الخبرة اليهودية في التعامل مع الهيمنة الرومانية خرج توينبي ببديلين فقط: الأسلوب المتطرف المتعصب الذي يسعى إلى حماية كل شيء مألوف وتقليدي في مواجهة العاصفة. وهناك رد الفعل الهيرودي الذي يبحث عن الحماية بامتلاك أسرار التحدي المجهول، وقد لاحظ أو أشار فيلر إلى ميل توينبي نحو الموقف الهيرودي بإعتباره نموذج أكثر فعالية كما أبرز تعريف توينبي لتركيا "صورة مصغرة للاستجابة الهيرودية".[2] ومن خلال توصيف التوجهات السياسية والثقافية التركية بمنظور توينبي، يرى فيلر العلمانيين باعتبارهم الهيروديين، والإسلاميين بإعتبارهم المتعصبين، كما أنه أشار أيضًا إلى تعريف توينبي للمأزق الذي يقع فيه كلا البديلين، وهو أن كليهما ليس في موقف لتقديم أي إسهام للحضارة الحالية.[3]

وعلى الرغم من أن تحليل توينبي يحد من الخيارات المتاحة أمام المجتمعات غير الغربية، في مواجهة تحدي الحضارة الغربية، يشير فيلر إلى أن توينبي قد حفظ بديل خاص للإسلام. ونقلاً عن توينبي بالتفصيل، يعرّف فيلر طبيعة البديل الثالث بما قد نسميه "الثورة العالمية الكونية ضد الغرب". فطبقًا لكلام توينبي، إتسم الإسلام في موقفان بأنه صرخة تحريرة للمجتمعات الشرقية من الهيمنة الغربية. وينقل فيلر لنا تحذير

---

(1) Weller, Paul 2007, Fethullah Gülen, Religions, Globalization, and Dialogue, in Hunt, Robert A & Yüksel A. Aslandoğan (eds.) Muslim Citizens of The Globalized World: Contributions of The Gülen Movement, New Jersey: The Light, PP. 85-100.

(2) Ibid, P 89.

(3) Ibid, P 90.

توينبي بأن الغرب يثير "الروح القتالة للإسلام" بإجباره نحو العالم البروليتاري السفلي للحضارة الغربية، ولا يحتاج فيلر أي جهد للاعتراف بتبصر توينبي بعالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، حيث أصبحت القوات المقتنعة ببديل "الثورة العالمية" أمرًا مجسدًا.[1]

أما الحجة الرئيسة لفيلر -في مواجهة خلفية التحليل التاريخي لتوينبي في العلاقة بين الغرب والإسلام- فهي أن كولن يحاول اتباع طريق ثالث لا يمكن التنبؤ بنتائجة في تلك المرحلة المبكرة، ومع هذا فإن هذا البديل والذي يبدو بوضوح في إدانات كولن الصريحة لخطط القاعدة وهجمات الحادي عشر من سبتمبر الإرهابية وما يماثلها من فظائع، وحتى محاولات الناشطين الإسلاميين لتحويل الإسلام إلى عقيدة سياسية تحت ستار الرموز الدينية -يشير بالنسبة لفيلر- إلى أنه الأبعد عن البديل الثالث لتوينبي للثورة الإسلامية العالمية ضد الغرب.[2] علاوة على ذلك، يؤكد فيلر أنه من خلال اختيار حضارة واحدة وموحدة مبنية على الحوار والتسامح، يتجاوز كولن الإطار التحليلي لتوينبي وكذا باقي الطرق الأخرى في التفكير والعمل المنبية على وهم أن التعددية في العالم المعاصر، والتي يظهر كولن بأنه على علم تام بها، يمكن بسهولة إلغاؤها بفرض معايير موحدة.[3]

وفي حين لا يمكن تحدي وصف فيلر للطبيعة التعددية لبديل كولن، فإن توصيفة لهذا البديل في سياق تحليل توينبي في حاجة إلى مراجعة. فبتركيزه على العالم الإغريقي-الروماني باعتباره مصدرًا للتبصر، يؤكد توينبي على أن البديلين الشهيرين (التعصب في مواجهة الهيرودية) لا يمثلان القول الفصل لمواجهة تحدي الحضارة الغالبة، فقد هزت الحضارة الرومانية الإغريقية العالم خلال القرن الرابع قبل الميلاد، مثلما اهتز العالم بسبب توسع العالم الغربي منذ القرن الخامس عشر بعد الميلاد.[4] فبعد هجوم كاسح، فقدت الثقافة الإغريقية الرومانية زخمها في القرن الثاني قبل الميلاد، وبدأ الرومان والإغريق -وكذا الهلينيين وأشباه الهيلنيين- يشعرون بأعراض الفراغ الروحاني والذي

---

(1) Ibid , P 93.

(2) Ibid, PP94-95..

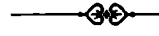
(3) Ibid, P 99.

(4) Toynbee, Arnold 1963, Civilization On Trial and The World And The West, New York: Meridian Books, 5th ed,P 290.

لم يستطع الفلاسفة الإغريق التصدي له أو الشعور به. عند هذه النقطة، تلقت الثقافة الرومانية الإغريقية هجومًا مضادًا لم لكن عسكريًا أو سياسيًا أو حتى اقتصاديًا، بل دينيًا، حيث تحرك عدد كبير من خطباء ومرشدي الديانات الشرقية لملء الفراغ الروحي الذي أكل قلب الثقافة العالمية.[1]

وبعد استرشاد توينبي بالخبرة التاريخية الرومانية-الإغريقية، يمكن تسمية هذا البديل الثالث "التسلل من الداخل" أو ببساطة "خيار طروادة". فقد لخص توينبي المبادئ أو الأسس الرئيسية التي تشكل هذا البديل والتي تحدد الخلل الروحي والفكري الذي أصاب القرن الثاني قبل الميلاد. فأولاً، مبدأ الأخوة العالمية التي تتجاوز الحرب الثقافية بين أنصار البديلين السابقين والتي وصلت إلى طريق مسدود على أرض الواقع.[2] ثانيًا، مبدأ الخلاص عن طريق العناية الإلهية، من رب متعالٍ، يرضي القلوب الفارغة بسبب عبادة الآلهة البشرية" حاولت ووجدت الناقص".[3] ثالثًا، كان الفن أو الأدب و الفلسفة اليونانية هي الغطاء الحلو المستخدم من قبل الديانات الشرقية -مثل المسيحية على سبيل المثال- لجعل عقارهم المر مستساغ بين الثقافات العلمانية والوثنية.[4]

إنه بديل ثالث يتجاوز ثنائية التعصب/الهيرودي الشهيرة، لكنه مختلف عن الثورة العالمية الإسلامية والموجودة بالفعل في التحليل التاريخي لتوينبي، فهل مبادئ كولن عن التسامح والحوار -القائمة على أساس ديني والمؤيدة بواسطة شبكات المدارس المنتشرة في العالم الإسلامي والغربي على السواء- قد أكسبت منعطفه الفكري شعار "البديل الثالث لتوينبي" أو "خيار طروادة"؟ إن هذا يبدو بالنسبة لي مغريًا جدًا، وهو افتراض لا يمكن تجاهله بكل بساطة، لكنه في حاجة إلى بحث مستقبلي.



[1] Ibid, PP 294-295.
[2] Ibid, P 295.
[3] Ibid, P 296.
[4] Ibid, P 297.

التعقيب

د. باكينام الشرقاوي[1]

أعتقد أن هذه الجلسة -بحسب ما كان مخططًا لها في نظر القائمين على هذا المؤتمر- ذات طابع خاص لأنها تتناول البعد السياسي بشكل مباشر أو غير مباشر في مشروع الإصلاح لحركة كولن.

سأحاول أن أجعل تعليقي في ثلاث نقاط/محاور رئيسة، هي كالتالي:

الجزء الأول خاص بملاحظات عامة أعتقد أنها تمهيدية وهامة لعرض الغرض الرئيس من هذه الجلسة بشكل عام والربط ما بين الأوراق، والجزء الثاني هو تعليق مختصر لأنه ليس هناك تعليق كبير على ما جاء في ورقة د. محمد صفار وبالطبع مع ما سمعت من عرض لورقة د. أقطاي، أما الجزء الأخير فهو محاولة لمقارنة حوار الداخل والخارج لنموذج كولن.

بالنسبة للجزء الأول، اعذروني سأتحدث من موقع من هو خارج تركيا، وهي نظرة خارجية ربما تكون أقل صدقًا أو تعبيرًا عما هو بالداخل ولكنها في النهاية أقل تعرضًا للحساسيات وأكثر تحررًا منها، وهي في النهاية تسعى إلى النظر بشكل موضوعي وأكاديمي قدر الإمكان لهذه الحركة وتفاعلها في مجال الحوار.

يقوم الحوار عند فتح الله كولن بشكل كبير على إعلاء قيمة التسامح وتخطي العقبات، ونسيان الماضي الأليم إذا كان هناك خبرات تاريخية كبرى، وهذا منهج للتقارب، وقد ينظر البعض إلى هذا المنهج على أنه منهج تقل فيه المصارحة/المكاشفة/الشفافية، ولكن إذا ما نظرنا إلى هذا المنهج في إطار البيئة التي ظهر فيها والضغوط والقيود التي يفرضها المناخ التركي وأيضًا العلاقة مع الغرب بشكل عام، نجده في النهاية محاولة لتقريب الفجوة ما بين أطرافٍ للحوار ليسوا في النهاية متساوين في القوة، أنا لم أجد

---

[1] أستاذ العلوم السياسية المساعد -كلية الاقتصاد والعلوم السياسية-جامعة القاهرة.

أي إشارةٍ طوال هذا المؤتمر تتعلق بتعامل حركة كولن مع فكرة الاختلال الكبير في موازين القوة سواء في الداخل التركي أو في الخارج.

أعتقد أن منهج الحوار نفسه، والتركيز على التسامي على الخلافات في مقابل تكريس المشترك حتى ولو كان ضئيلاً أعتقد أن هذا منهجٌ هامٌ جدًا بالذات في سياقٍ معينٍ يكون فيه الأطراف غير متكافئين بحساب موازين القوة بشكل كبير. كما أنه فكرة قائمة على الدعوة، ودائما فكرة الدعوة لا تسعى لهزيمة الطرف الآخر المتحاور وطرحه أرضًا، بقدر ما تسعى لإحداث عملية تغيير مشتركة ما بين كافة الأطراف طويلة المدى، ربما أنا أنظر نظرةً أخرى لفكرة التعايش، وأعطيها بعدًا أكثر إيجابية، فهي ليست فقط عملية تعايش بين الاختلافات، ولكن أراها عمليةً طويلةً المدى تسعى لإدخال الأفراد في عملية تغييرٍ مشتركةٍ على هذا الأمد من خلال تغيير هذا الواقع. يعني قراءته في البداية قراءةً واقعيةً سليمةً من أجل إنزال الواقع على الفكر حتى يأتي الفكر مواكبًا مع الواقع قادرًا على تغييره. أعتقد أنه من وجهة نظري ربما تكون هذه ملاحظة هامة، وأن كلمة السر في نجاح هذه الحركة ليس فقط قيم الإخلاص والتضحية فهي في غاية الأهمية، ولكن أعتقد هي فكرة الموازنة بين كثيرٍ من الثنائيات التي تحكم حياتنا المعاصرة في العالم العربي بشكل خاص والعالم الإسلامي بشكل عام، بين العلمي والديني، بين العلماني والديني، بين الشرقي والغربي، بين القلب والعقل، بين الوجداني والمنطقي، فكرة التوازن ما بين هذه الثنائيات مع إعلاء قيمة العمل أعتقد هذا هو مفتاح السر في هذه الحركة، وفكرة أن الحركة ربما تكون هي الدافعة للفكر، وأظن هذه نقطة تميز هذه الحركة بشكل أو بآخر.

وأود أن أشير هنا إلى نمط خاص في العلاقة بين النظرية والتطبيق، أنه في حركة كولن عندما تأتي عملية التطبيق فإنها تبحث عن أنسب الوسائل التي تناسب الواقع، في حين أنها تقدم على المستوى لتنظيري تقدم مشروعًا إنسانيًا عامًا جامعًا وشاملاً، لا تتم فيه مناقشة الثوابت. عطي مثالاً في مسألة الحجاب ولا أحب الإشارة إليها كثيرًا، ولكن عند المفاضلة بين حجاب المرأة وبين تعليمها، كان الرد أن التعليم هام للمرأة المسلمة،

ولكنه لم يتناول مسألة أن الحجاب فريضة وأنه أساس، فهي فكرة أن مجال الحركة في التطبيق أوسع وأرحب دون المساس بثوابت النظرية التي قد تدخل الحركة في جدالات طويلة، هذه هي عملية وحركية الفكرة التي فتقدها كثير من حركاتنا.

الملاحظة الأخيرة قبل التعليق على البحثين هو معنى السياسي، فطوال المؤتمر كثر الحديث عن أن هذه الحركة تبتعد عن السياسي وأنها ترفض المنطق التفريقي النزاعي الصراعي الذي تمليه السياسة، ولكن هذا صحيح إذا ما تبنينا التعريف الضيق للسياسة باعتبارها الحكم الدولة والوصول للسلطة، ولكن إذا نظرنا إلى السياسة باعتبارها ما يرتبط بكل ما هو حياتي، ويومي ويشكل النمط العام للحياة، فهذا هو ما أعتقد أنه السياسة، ولكن بمفهوم أشمل، ولو تبنينا هذا المفهوم الآخر أرى أن هذه الحركة تتعامل بالسياسة. وأعلم أن هذا ربما كلامٌ يتحفظ عليه كثير من الأخوة الأتراك ولكنه يتعلق بعملية تعريف السياسة، وفي النهاية أن التغيير يأتي من الفرد ثم المجتمع، ثم يخلق مناخًا عامًا، فالهدف ليس مخاطبة الدولة، ولا تغييرها، ولا تحييدها، بقدر ما هو التأثير على المجال العام وتغييره بشكل تدريجي وفي رأيي هذه هي السياسة بمعناها الشامل أو الأوسع.

الجزء الثاني الخاص بالتعليق على الورقتين، أنا لم أطلع إلى ورقة د. أقطاي إلا الآن، وطبعا أتفق مع الدور الحيوي الكبير الذي تقوم به جمعية الكتاب والصحفيين ومؤتمر أبانت والمؤسسات الحوارية وأعتقد أن هذا عرضًا لجانب مهم جدًا نفتقده وهو تفاعل الإنسان مع المؤسسة لإنجاح فكرة ما، فلدينا كثير من مؤسسات الحوار في العالم العربي ولكنها لا تنتج ذات الفاعلية، في حين أنه بسبب شخصية مثل شخصية فتح الله كولن الجامعة لكثير من الاختلافات، وبسبب تلاميذه القادرين بشكل صادق على التعبير عن رؤيته، نجد أن فكرة الإنساني والمؤسسي هما اللذين استطاعا أن ينجحا فكرة الحوار في الداخل التركي.

أما بالنسبة لورقة د. صفار، فأنا أشيد جدا بالعرض الدقيق والعميق للإطار المعرفي عند كل من كولن وبالذات في مقارنته مع سيد قطب، ولكن لي ملاحظة واحدة وهو أنني لو كنت مكانه لربما فضلت أن أجرى المقارنة مع حسن البنا، لأني أعتقد أنه من

المهم إبراز ما يميز نقاط الاتفاق والاختلاف بين حسن البنا والشيخ كولن، وأهمها إستراتيجية الحركية، وكيف أن واحدة نجحت داخليًا وخارجيًا وأخرى -لأسبابٍ أخرى كثيرةٍ كان من المهم إبرازها- خلقت نظرة مختلفة عن النظرة التي نرى بها الآن حركة كولن... أعتقد أن هذه نقطة مهمة.

الجزء الأخير من تعقيبي خاص بمقارنة الحوار الداخلي والخارجي عند حركة كولن، أبدأ بالداخل التركي، وعندما أقرأ وأتعرض للأخبار والتطورات الحادثة في تركيا بشكل ما، أجد نفسي أمام سيمفونية رائعة، وكيف أن هذه الحركة توازن ما بين الواقع والفكر، في رأيي أنها ممازجة تقود إلى تغيير المناخ العام في تركيا، هي لا تطمح إلى أهداف صادمة أو طموحة أو راديكالية بقدر ما تسعى في هدوءٍ وسلاسةٍ وذكاءٍ وحكمةٍ وصبرٍ إلى خلق مناخٍ جديدٍ، ولا يجب أن نهون من فكرة خلق المناخ، فهو بداية لتغييرات هامة وربما تكون شديدة الراديكالية على المدى الطويل. وإزاء هذه الفكرة أقف دائمًا في بحث عن دراسة للأبعاد التي تتضمنها تلك السيمفونية إن جاز التعبير.

هناك أمران لا بد من التعرض لهما في تفسير نجاح الحركة في عملية الحوار في الداخل التركي والتقريب ما بين الفرقاء في الداخل التركي، الأولى هي السياق الذي تعمل فيه تلك الحركة، والثانية هي تفاعل حركة كولن مع هذا السياق الذي تعمل فيه.

بالنسبة للسياق أولاً، نلاحظ أن علمانية الدولة التركية تسير في اتجاه تطور نحو الليبرالية ويتوافق هذا التطور على أرض الواقع مع ما تروج له الحركة بشأن العلمانية وكيف أنها لا بد أن تكون في النهاية ليبرالية تحمي الدين ولا تسيطر أو تتدخل فيه، ففكرة المشترك حول العلمانية مع تقديم تفسير لها، أظن هذه نقطة هامة جدًا، تضاف إلى أن العلمانية فعلاً قد اتجهت من النموذج الفرنسي إلى النموذج الأمريكي أو البريطاني بشكل أوضح عن ذي قبل.

النقطة الثانية، التطور الديمقراطي فنحن أمام دولة تتطور ديمقراطيا، دولة يحكمها قانون، وهناك تفسير جامع لهذا القانون يحكم جميع الأطراف، وبالتالي هناك حدود لحل الصراع ما بين الفرقاء -الحاكمين والمعارضين في الساحة السياسية- وهذه

نقطة هامة تعطي مساحة حرية كبيرة لحركات التغيير والإصلاح مما هي موجودة في عالمنا العربي الذي تزداد فيه بشدة وطأة سيطرة الدولة على المجتمع في كل مجالاته، فلربما تكون الدول العربية أكثر علمانية من النموذج الفرنسي في تعاملها مع الحركات الإسلامية مما هو موجود حتى في دول أوروبا.

النقطة الثالثة هي نقطة العامل الخارجي فأنا أزعم أني لم أتعرف بعد على نموذج آخر استطاع توظيف العامل الخارجي لدفع التطور الإيجابي في داخله، مشروع الانضمام للاتحاد الأوروبي، وربما اختلفنا حوله بين نظرة إيجابية أو سلبية ولكن لننظر إلى ما حققه على الواقع، لقد خلق بيئة دولية وغربية خاصة دافعة لمزيد من الانفتاح والحريات السياسية والمدنية في الداخل التركي، وهذا أعطى لحركة كولن فرصة كي تستمر في التطور والتقدم في تؤدة واستقرار من أجل كسب المجال العام وتغييره.

أما عن تعامل حركة كولن مع هذه السياقات، فنجد حديثه يتناول إسلام "الفرد"، هو لا يواجه الدولة، وليست من اهتماماته، لا يتحدث عن تطبيق الشريعة أو عن الدولة الإسلامية، هدفه الأول هو إصلاح الفرد كمقدمة لإصلاح الجماعة، وهما في النهاية نواة مؤسسات الدولة شئنا أم أبينا، ومن ثم نجده يبدأ من التغيير التحتي إلى الفوقي، ولا يتعرض مباشرة لمفهوم السلطة وللمفهوم الضيق للسياسي. يضاف إلى ذلك تفعيله لمناخ الصوفية في تركيا. وكلكم تعلمون أن نمط الإسلام التركي يميل بشكل كبير إلى الصوفية وفي هذا الصدد نجده استطاع أن يحرك هذا المناخ الصوفي ويخرجه من الكسل الذي نشهده في عالمنا العربي ليكتسب قدرًا من الحركية الاجتماعية والثقافية، التي تعتبر بشكلها الأشمل تغييرًا سياسيًا على المدى الأطول. أيضًا تقديمه -كما قالت د. كارول- لرؤية أشمل، أي يعتمد المفاهيم التي يتبناها الآخرون ويبدأ في إعطائها مضامين جامعة بينه وبينهم، فكرة الديمقراطية، فكرة الحداثة، والتحدث عن الديمقراطية على أنها أفضل نظام ولكنها في النهاية تحتاج إلى الإسلام لأن الإسلام أقدر على تلبية الاحتياجات الروحية فهو مكمل للديمقراطية، وفي الواقع السياسي أن الديمقراطية هي التي حمت الإسلام وحمت المشروع الإصلاحي بشكل كبير. حديثة عن الحداثة وأنها

تحتاج إلى الدين في المجال العام، وليس العكس كما يروج العلمانيين، حيث يحرر الدين الإنسان من عبودية المادة.

النقطة الأخيرة، فكرة الحوار في الخارج، ولدي عينة لكلمة قالها جون اسبيزيتو منذ شهرين أو ثلاثة أشهر في مؤتمر في الولايات المتحدة الأمريكية، يتحدث فيها عن الحركة -ولا أجد الوقت حاليًا لترجمتها- ولكنه يخلص إلى أنها أفضل حركة قادرة على إعادة هيكلة الشرق الأوسط وأنها ربما تكون أفضل حركة إسلامية في القرن الماضي طوال مئة عام.

لماذا نجح كولن في الغرب ولم تنجح أي حركة إسلامية أخرى؟ الجوهر في فكرة بناء المصلحة المشتركة بين الطرفين، فالغرب يحتاج لهذا الفكر من أجل التواصل مع العالم الإسلامي، وكولن يرى في الغرب مجالاً لتحقيق الرسالة الإنسانية العالمية للإسلام فهناك نوع من المصلحة المشتركة تجمع ما بين الاثنين، كما أنه حسب خرائط الواقع الدولي والعالمي نجد أن العولمة جعلت الحوار ضرورة وليس اختيارًا وهذا بالفعل تحليل منطقي لا يمكن أن يُختلف حوله، خطاب كولن كذلك يخاطب مخاوف الغرب بلغة يفهمها، وفي نفس الوقت لا تتخلي عن الثوابت الإسلامية وهذه براعة يجب أن تشهد له، وأضيف إلى فكرة أنه لم يتحدث عن تفاصيل نظام إسلامي محدد، أنه امتلك المؤسسات والرؤية التي توصل فكره، وذلك لأن كثيرًا مما طرحه الشيخ كولن تم طرحه من كتاب إسلاميين كثيرين ولكن لماذا كان له هذا الصدى في الغرب، نتيجة للبعد الحركي لفكره، لأنه عنده المؤسسات، الطباعة، الإصدارات، المدارس، كل هذا استطاع من خلاله أن يوصل فكره بشكل اقرب إلى الغرب، وفي النهاية أقول أن اختيار طريق الحوار، هو الاختيار الأصعب، لأنه يحتاج إلى تكامل الأدوات وتوظيفها في الواقع واللعب على الفرص التي يطرحها الواقع وتلافي قيوده ولكن على الرغم من أنه الأصعب، لكن يظل هو الخيار الأنجح لتحقيق أي مشروع إصلاحي في المستقبل، وشكرًا.

المناقشات

د. جيل كارول[1]

أود الترحيب بكم جميعًا في جلستنا هذا الصباح، ونحن في يومنا الثالث من فعاليات المؤتمر، وإن كنتم مثلي تتزاحم في عقولكم وقلوبكم كثير من التساؤلات والمعلومات والأفكار عن التقاطع بين النموذج التركي والتراث العربي وعن كل التعقيدات المتضمنة في ذلك، أظننا كنا في مؤتمر رائع طوال أيامه وأثق أن جلسة اليوم لن تختلف عن هذا التقييم العام.

أود أن أقدم بعض الأفكار لربط موضوع هذه الجلسة بعدة مجالات هامة جرى النقاش حولها بالأمس واليوم السابق.

لقد أتيت من الغرب وأنا مهتمة للغاية بمعرفة كيف سيكون رد فعل العالم العربي لحركة الأستاذ كولن ومنظورهم عمومًا بشأن الغرب، لقد سمعت الأمس واليوم السابق كثيرًا من المداخلات تعكس تشككًا من حركة كولن بسبب نجاحها في الغرب، وقد كنت شاهد عيان لعديد من المبادرات التي قامت بها الحركة في الولايات المتحدة، لأني كتبت كتابي الخاص بالشيخ فتح الله كولن، وكان لي الشرف أن أتجول عبر الولايات المتحدة، وكندا، وأوروبا، وتركيا وأماكن مختلفة من العالم، ولكن خصوصًا ما يتعلق بالمبادرات التي قامت بها الحركة في الغرب وفي ما يقارب ٤٠ مدينة بالولايات المتحدة وكندا وبعض أجزاء أوروبا، وعبر الأماكن المختلفة التي تنشط بها الحركة هناك، أود أن أوضح في دقيقة واحدة لماذا نجحت الحركة في الغرب.

أظن أنه من الطبيعي أن يتشكك الحضور من حركة الأستاذ كولن، وأظن أن هناك تفسيرات تجيب على التساؤل الرئيس في تلك الشكوك، وتلك التفسيرات تتعلق بمواقف الشيخ كولن إزاء دور الدين وأهدافه، وكيف يحقق تلك الأهداف، باعتباره

---

[1] أستاذ مساعد الدراسات الدينية -جامعة رايس- الولايات المتحدة الأمريكية.

أفكارًا ذات أهمية مركزية لفكر الأستاذ كولن. فبالنسبة إليه -ويمكنكم التعرف على ذلك من خلال بعض التسجيلات التي تحدث فيها عن هذا الأمر- يقول فيها: إن الدين سواء كان إسلاميًا، مسيحيًا، يهوديًا، بوذيًا، أي دينٍ كائنًا ما كان، لا بد أن يتوجه إلى الأبعاد غير المتغيرة من حياة الأفراد، تلك الأمور التي تتعدى حدود الزمان، والمكان، والخبرات البشرية النسبية، فهذا هو المجال الذي يتحرك فيه الدين، ويتركز فيه. إن كل دين -بما في ذلك الإسلام- يقدم بالتأكيد خطوطًا عامةً لكيفية أداء الدولة أعمالها والهياكل السياسية بها، ولكنه لا يقوم بتقديم نموذج محدد وثابت للنظام السياسي يتعدى حدود الزمان ويصلح لكل المجتمعات. بل يقدم في المقابل خطوطًا عريضةً، بناء على الطبيعة الأبدية وغير المتغيرة للخبرة الإنسانية. وهذا يوفر خلفية عامة من القواعد لعديد من الهياكل المجتمعية والسياسية تصلح لمختلف بقاع العالم ومختلف الأزمنة والمجتمعات البشرية، بحسب الظروف والملابسات والمحددات الثقافية النسبية التي نجد أنفسنا داخلها عبر الزمن.

ومن ثم فإن دور أي دين، بما في ذلك الإسلام، هو أن يعمل على تطهير الأفراد من خطاياهم، وتشجيعهم على العمل الجاد والتخلص من الكراهية والعنف وخلق الفضيلة داخل الأفراد، وتوفير المناخ المناسب لتحقيق تلك الأهداف والحافز إليها. فهو يخلق العالم الذي يمكن في إطاره تحقيق ذلك، وهو العالم الذي كنا لنحيا فيه لو أننا تخلصنا من الكراهية في قلوبنا، فهذا هو دور الدين في حياتنا.

وفي هذا الصدد، لا يمكن لأدوات الدولة -الجيش، القانون، الشرطة العامة، النظام الخاص المحاكم- تحقيق هذا الدور بأي حال في رأي الأستاذ كولن، ولربما أضيف إلى ذلك أنها لا تحقق هذا الهدف من واقع خبراتنا كذلك، فالدولة يمكنها -بقوة السلاح- قهر الأفراد لفعل شيء، أو الإقرار بشيء ما، ولكنها لا تطهر بذلك نوايا الإنسان، ولا قلبه، إنها تستطيع أن تجبر الفرد على الالتزام والخضوع ظاهرًا لفعل أو شيء جيد، ولكنها لا تستطيع بذلك أن تجعلني شخصًا جيدًا. ومن ثم فإن هناك اختلافات جذرية في الأهداف والوسائل للهياكل الاجتماعية والسياسية

للحكومات من جهة، وتلك الهياكل للدين من جهة أخرى.

وهذا ما يوضحه الأستاذ كولن بشكل صريح، فهو لا يتناول بالمحاضرات والعظة المفهوم الغربي للفصل ما بين الدين والدولة، ولكنه مع ذلك، يتناسب فهمه لدور الدين مع نفس الأسلوب الذي يمارس به في بعض المناطق بالغرب، فالغرب متنوع في داخله ولا يمثل كتلة واحدة صماء، كما هو الإسلام كذلك. فدور الدين في بعض المناطق في أوروبا شديد الاختلاف عن الولايات المتحدة، فهناك "أنواع" لممارسة "العلمانيات" المتعددة، وليس هناك نوع واحد من العلمانية، وقد ذُكر هذا بالأمس. نجد مثلاً في فرنسا وفي فترة من تاريخ تركيا نموذجًا مختلفًا للممارسة العلمانية باعتبارها فلسفة تتشكك في الدين ابتداءً، وتنتهي بالعداء له، لكن هذا النموذج ليس الوحيد القائم في العلمانية الغربية، ولا النموذج المطبق في الولايات المتحدة، فنحن لا نمارس هذا بل نجده في المقابل أمرًا مشكلاً. إن الجذور الفلسفية لمفهوم العلمانية في الولايات المتحدة تعود إلى كتابات الفكر الإنجليزي، جون لوك مثلاً في القرن السابع عشر، وهو يرى أن الدولة والدين يعملان في مجالين أو مملكتين مختلفتين، فالدولة تتمثل أهدافها في حماية الأفراد من الأضرار، وتحصينهم ضد الأعداء، والتفاوض حول معاملات الأفراد المالية مثل: تحويل الملكية والأعمال التجارية، فهذا هو دور الدولة، ودور الدين هو أن يرشدنا إلى كيفية تحقيق "الخلاص" (salvation) ولا بد أن نبقى المجالين منفصلين ليحقق كل منهما أهدافه، ثم نترك كلاً منهما يرشدان حين يحيد أي منهما عن الطريق الذي يؤدي من خلاله مهمته.

هذا المنحى الفلسفي مختلف تماما عما عليه الحال في فرنسا وأثناء فترة من تاريخ تركيا، وقد حققت حركة كولن قدرًا كبيرًا من النجاح في الغرب لهذا السبب، وهو أنها تفهم أن دور الدين هو تطهير للأفراد، وأن هذا يحدث فقط حينما يعيش الناس جماعات وأفرادًا هذا الإيمان/الفضيلة بشكل فعال. ومن ثم يقوم هؤلاء "المجانين" كما وصفهم أحد المشاركين بالأمس، بتأسيس مبادرات للمجتمع المدني، وتوحيد الناس جميعًا على مبادئ هي بالتأكيد فاضلة، فهذا هو الشاهد الحقيقي للإيمان وهو ما يحفز

الآخرين لتبني تلك القيم الإنسانية العميقة في قلوبهم وأفكارهم.

أود التأكد من أن تلك الأفكار قد وضعت على مائدة الحوار اليوم، وهي جزء معقد ومثير للغاية من حوارنا، لكنه يمثل مقدمة هامة لعديد من الموضوعات التي أثارها المؤتمر على مدار أيام فعالياته.

أظن أنه حين أستمع إلى تعليقات د. فاروق أجده يذكرني بما أظنه مهما للغاية بشأن حركة كولن ورسالته وكيف أنه استطاع أن يجمع أفرادًا من منظوراتٍ مختلفةٍ تمامًا، وليس اختلافاتٍ بسيطةٍ في إطار جماعته. إن هذا يرجع إلى تقديمه رؤية أوسع من كل تلك المنظورات التي ينتمي إليها الآخرون، ففي مواجهة كل التقسيمات/التصنيفات التي يمكنكم ملاحظتها نجد رؤيته أكثر اتساعًا وإلهامًا منها، وكأنه يخط اتجاهًا/طريقًا جديدًا تمامًا، ويستهدف هذا من خلال مقدرته الاتصالية الفعالة، عبر وسائل الإعلام والشخصيات الهامة وكل ما يستوعبه المجتمع من وسائل للاتصال، فهو وجماعته يعدون من أكثر التنظيميين فعالية من حيث احتراف استخدام وسائل الاتصال بشكل منظم وإستراتيجي لتقديم رؤيتهم الأوسع للمستقبل، لمستقبل محتمل، ذو رؤية تلهم الجميع وتضمهم في إطارها، وهو ما يعتبر عامل جذب هام للأفراد من مختلف الخلفيات والتوجهات، حين يجالسون أفرادًا مختلفين تماما ولكنهم مع ذلك يستلهمون أفكار كولن ويجدون أنفسهم مدعوون للتقدم إلى الأمام، والاندماج مع الآخرين. تلك ظاهرة من الصعب دراستها من منظور بحثي ولكنها تمثل رأس المال الإنساني لتلك الحركة، فشكرا لتوضيح هذا الموضوع.

ورقة الدكتور محمد صفار تمثل اقترابًا مختلف نوعًا ما، حيث إنها تناقش أفكار فتح الله كولن في مقارنتها مع سيد قطب... وأنا أقدر كثيرًا الورقة، فهي جهدٌ مضاعفٌ لتحليل أفكار شخصيتين مختلفتين للغاية، في سياقاتٍ مختلفةٍ تمامًا وبأهدافٍ مختلفةٍ تمامًا، فهذا يتطلب جهدًا مضاعفًا والتزامًا باكتشاف محكات المقارنة بين المفكرين، ليس لإثبات التشابهات فهما مختلفين ولكن لإيجاد عناصر المقارنة والتشابه والاختلاف واستخراج خيوطها في نسيج متكامل واحدًا تلو آخر، وهو عمل شاق بالنسبة لباحثٍ

يكتب نتائج تلك المقارنات بين نموذجين كهؤلاء المفكرين. وأظن أن جزءًا من رسالة كولن هو أن نقوم بذلك فيما بيننا، ومن ثم لا يبقى العمل الأكاديمي خارج إطار الفاعلية، بل يتحول إلى واقع لنا جميعًا، فيمكن للأفراد شديدي الاختلاف أن يجدوا بهذا المثال البحثي نموذجًا لفهم المقارنات وإيجاد الحيز المشترك، ومن ثم أثني على تلك الورقة باعتبارها إنجازًا قيمًا أكاديميًا وعمليًا.

حسنًا، لدينا وقت قليل لطرح الأسئلة، والتعليقات، ومن ثم، أود أن أمنح المشاركين على المنصة الفرصة للرد على سؤالين على الأقل، وسوف ننتقل بعدها إلى عديد من طلبات المداخلة من الحضور في القاعة، وقد رتبت تلك الطلبات حسب ورودها إلى المنصة.

د. هويدا العتباني

حقيقة الموضوع كان يوافقني جدا، لأنه أتى من منطلق تخصصي، أنا أعمل في مركز دراسات السلام والتنمية بجامعة جوبا في السودان. الاعتقاد السائد أن التعددية في الفكر والثقافة والأديان دائما تسبب نوعًا من النزاع والأزمة، لكن لا بد من النظر للوجه الآخر، وهو أن التعددية في الأديان والثقافة يكون فيها متسع من الاختيار، ولذا يمكن أن تخلق نوعًا من الحوار الإيجابي إذا وظفت في الاتجاه الصحيح، والتحدي الذي أمامنا هو كيف يوظف الحوار في الاتجاه الصحيح. الإسلام والمسيحية مثلاً، هم ديانتان معروفتان بالثقل، ولا أحد ينفي وجود اختلاف عقائدي عميق بينهما، لكن هناك أرضية مشتركة بين الإسلام كدين يدعو إلى التواصل ومواكبة المتغيرات الموجودة في الحياة، والمسيحية التي تدعو للمحبة والتسامح والقيم المشابهة، وعلى ذلك فمن الممكن للديانتين أن يعملا في القضايا الاجتماعية والإنسانية حيث المساحة المشتركة التي تحكم الإنسان أيًا كانت عقيدته، لذلك أرى أن فلسفة الحوار هي الانفتاح وقبول الآخر مع التمسك بالثوابت. أنا دائمًا أعطى مثالاً للحوار بين جعفر ابن أبي طالب والنجاشي ملك الحبشة، عندما حاول أن يتدخل عمرو بن العاص ليفسد ذلك الحوار، ماذا قال جعفر ابن أبي طالب، أتى بالأفكار المشتركة بين الإسلام والمسيحية، ولم يذكر لهم

فكرة الثالوث والتصليب للمسيح، وإنما قال له إننا نؤمن أن المسيح كلمة الله وروحه وان مريم هي البتول، وقرأ عليه آيات من سورة مريم، وما كان من النجاشي إزاء هذه الصورة المشتركة إلا أن يتمسك بجعفر ابن أبي طالب وأن يرد على عمرو ابن العاص، أنه والله هؤلاء لا أبدلهم بجبل من ذهب، وهذا هو المثال الذي نضربه دائمًا للحوار الإيجابي. نجد أيضا أن الشريعة الإسلامية تدعو إلى تكريم الإنسان ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾(الإسراء:٧٠)، وتكريم الإنسان الآن هو حقوق الإنسان، (Human rights)، وهو من المصلحات الأساسية التي تنادي بها المواثيق الدولية ومنظمات المجتمع المدني التي تدعمها الأمم المتحدة والنظم الغربية وما إلى ذلك، وأنا أرى أن هذا هو نفس المنهج الحواري الذي يدعو له فتح الله كولن حوار الإسلام والغرب، كما حوار المسيحية والإسلام. وأنا أقول إن قيمة الأوراق السابقة أحاول أن أجد منفذًا للإجابة على سؤال ماذا بعد؟ بمعنى إذا تحدثنا على التاريخ، على الشخصيات مثل الأفغاني ومحمد عبده وما إلى ذلك، لكن حان الوقت أن تكون صيغة وثيقة ونوع من المقاربات بين الأطر التاريخية وبين الصيغة الحديثة، يعنى أعتقد أن الحوار والتفاوض بتمثل آلية مهمة من الآليات التي تحقق حركة الإصلاح في العالم الإسلامي وأشكركم جميعًا.

د. محمد صفار (يرد)

أود الإجابة على تعليق د. باكينام الشرقاوي. هو طبعا كانت المقارنة مع حسن البنا سوف تكون مفيدة، ولكنني لست الشخص المناسب لإجراء مثل هذه المقارنة؛ لأنني لم أدرس حسن البنا، ولكن ما نحتاج إليه فعلا حتى لا يتحول فكر فتح الله كولن إلى مجرد أيديولوجية مثل ما ينتجه المسلمون من أفكار كما حدث بالنسبة للاشتراكية... كما حدث بالنسبة للقومية... كما حدث مع البعث، هو استيعاب فكر كولن في إطار الفكر العربي الحديث عن طريق عقد مقارنات أو تفاعلات أو حوارات داخلية بين أفكار كولن وغيره من المفكرين، وهنا ينبغي أن نشير إلى الجهد الذي قامت به جيل كارول فالكتاب الذي كتبته يعقد حوارات بين فتح الله كولن والعديد من المفكرين الغربيين مع هايدجر، مع جون ستيوارت ميل، ومع أفلاطون، وبالتالي فأنا في حقيقة

الأمر استلهمت فكرة الورقة من هذا الكتاب - لقد قرأت الغلاف والفهرس، ولكنني لم أقرأ الكتاب مع الأسف- ومن ملاحظة أستاذ نوزاد حينما كنا في المضيفة. فيما يتعلق بآليات الحركة عند كولن فقد تناولت عالم الأفكار وكنت أناقش الإطار الفكري لكولن ولسيد قطب، ولم أنزل إلى الواقع فأنا لا أرغب في إرهاقكم باقترابات ومفاهيم نظرية، ولكن لو نزلت للواقع لسلكت منهج علم اجتماع المعرفة، لمعرفة لماذا اختلف نهج كولن عن نهج سيد قطب رغم وجود العديد من المشتركات البنيوية.

د. فاروق تونجر (يرد)[1]

أولاً أعتقد أن اعتبار الغرب كتلة واحدة نظرة غير صحيحة كما قال الله تعالي في كتابه: ﴿لَيْسُواْ سَوَاء﴾(آل عمران:١١٣) أعني أن الغرب على أصناف شتى. فيه كثير من الديمقراطيين وكثير من المعاندين. بمعنى آخر لماذا لا يُظهر الغرب أي عداوة للأستاذ فتح الله كولن أو لحركته؟

لا بد ألا نعتبر الغرب كتلة واحدة، وأن نفكر فيما ذكرناه آنفا قبل الرد على هذا السؤال. من ناحية أخري هناك كثير من الأمور قد أوضحها الشيخ بشأن نظرته إلى العالم. حاز الشيخ فتح الله كولن حب الكثيرين وإعجابهم في عديد من بلدان العالم باقتراحاته وآرائه المهمة حول مشاكل العالم. وكان الأستاذ من أوائل من أعلنوا في العالم الإسلامي عن موقفهم من الإرهاب أثناء أحداث ١١ سبتمبر. ولا أقصد من ذلك السياسيين ورجال الدولة الذين وقفوا ضد الإرهاب، ولذا سأكتفي بهذا القدر.

هناك سؤال آخر يقول: مادامت الخدمة منتشرة في كل أرجاء العالم بهذا القدر فلماذا لا تهتم بمشاكل المسلمين في كل بقاع الدنيا؟

أولاً: امتثل الأستاذ فتح الله كولن بالتواضع في حياته. ورأى أن التعليم هو الذي ترقى به المجتمعات، سواء أكانت دولته أم العالم الإسلامي أم الدنيا بأسرها، و لذا نراه يهتم بهذه الناحية. ونتمنى أن يهتم بالنواحي الأخرى فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وهناك سؤال آخر يقول:

---

[1] اتحاد الكتاب والصحفيين بإسطنبول - قام بعرض ورقة د. ياسين أقطاي.

تقولون إن الأستاذ فتح الله كولن قد ربط بين الحزب الجمهوري والمسلمين في تركيا، ما معنى هذا؟

هذا السؤال جميل ومهم للغاية. من الممكن أن ينتمي الإنسان إلى حزب يساري أو شيوعي ولكن هذا الموقف لا يمنعه من أداء الصلاة. الانتماء إلى حزب يساري لا يتعارض مع اعتناق الإسلام. إنني لا أعلم جيدا الوضع السياسي في الدول الإسلامية كما أعلمه في تركيا، ومن الخطأ اعتبار الانتماء إلى الحزب الجمهوري يساوي عدم الاعتراف بالدين. ولقد أظهر الأستاذ فتح الله كولن خطأ هذا المفهوم للناس بتشييعه لجنازة السكرتير العام للحزب الجمهوري اليساري السيد "كاسل جولج" الذي كان من أشهر رجال السياسة في تركيا. والتقى فيما بعد مع الرئيس الثاني للحزب الجمهوري ورئيس الوزراء السابق "بولنت أجاويد" وتبادل معه الآراء حول الصوفية، وعقد معه صداقة حميمة، وبهذا أظهر لشرائح مختلفة في المجتمع أن من ينتمي إلى الحزب الجمهوري يمكن أن يكون مسلما ومتمسكا بدينه، وهذه مسألة مهمة للغاية.

السفير/ نبيل بدر (مداخلة شفوية)

أولاً أعتقد أن عبقرية الأستاذ فتح الله كولن هي في أنه شغل حيزًا كان العالم الإسلامي يحتاج إليه، مثل قضية تعميق الإيمان، وفكرة الإنسانية التي تجمع المسلمين وغيرهم، أعتقد أنه بعد هام للغاية، ومن ثم فإن المحصلة في نهاية الأمر لدينا رجل درس دراسة جيدة ومتعمقة للأصول الإسلامية وعبر عنها كشخص تعبيرًا معينًا، وتعامل مع الواقع التركي، ولا أريد أن أخوض في ذلك، وفي التطورات التي حدثت في تركيا منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى والتطورات التي أشير إليها والتي انتهت إلى تطورات ١٩٩٠، إنما التساؤل المشروع هنا، أنه مع جدارة كل ذلك، ما هو مستقبل هذه الحركة التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكر وبشخص مؤسسها، هذا أمر مهم للغاية، التساؤل الثاني، وأطرح هذا للإخوة الأتراك المشتركين، هو رؤيتهم لإمكانات التطوير في فكر وفي أفق الحركة مع التطور الديمقراطي السياسي الواقع في تركيا وتوجهها، أطرح في هذا التوجه ليس فقط مسألة الاتحاد الأوروبي ولكن أيضًا اتجاه العالم الإسلامي أيضًا.

الأمر الثالث هو محصلة التجارب التي يمكن أن تقوم بين هذه الحركة والحركات الإسلامية الأخرى الموجودة في العالم الإسلامي. واسمحوا لي في هذا السياق وفي موضوع الحوار وأنا أؤمن به إيمانًا عميقًا ومن واقع تجارب عديدة أريد أن أصل إلى ما يلي، أتمنى صادقا أن تسفر هذه الجهود الطيبة التي قامت بين حركة كولن وبين هذه الكلية العتيدة وهذا المركز العتيد والأساتذة الأفاضل الذين أشرف بالتواجد بينهم، أن يكون من بين الأمور الهامة التوصل إلى (code of ethics)، أو (code of conduct) يصلح أن يكون نموذجًا يحتذى به في الحوارات سواء البينية أو مع الخارج، باعتبار أن هذا يشكل دليلاً أعتقد أننا من واقع تجارب كثيرة، نحن في أشد الحاجة إليه. الأمر الثاني، إذا كان هذا الأمر يلاقى ترحيبًا كما هو واضح في الغرب، لأنه يتعامل مع الواقع الإنساني المشترك بين الأديان كلها، أتمنى أيضا أن تجد هذه الحركة أياد ممدودة تمثل تيارًا فكريًا مناسبًا بَنَّاءً يعترف بأمرين: أولاً؛ أنه ليس من المناسب إهانة الإسلام والمسلمين والاستخدام السياسي لكلمة الإرهاب (terrorism)، وفي نفس الوقت، (diversity as a paradigm of human conduct in globalization) لأنه علينا هنا أن نعترف بأن المشترك القائم بين الأديان واسع ومهم وعريض وهو في اتجاه السلام والأخوة والمحبة والتسامح... ينبغي أن نعمق هذه المفاهيم وفي نفس الوقت ألا نستغرب إذا كانت هناك اجتهادات أو ظلال تضفي لونًا معينًا وهو حق مشروع هنا أو هناك.

د. محمد صفار

أحد الأسئلة يقول هل الأنسب والأصلح هو تصور سيد قطب أم تصور فتح الله كولن؟ وأنا إجابتي أن التصور الأصلح هو التصور الذي ننتجه بأنفسنا، هذا التصور الذي ننتجه على مقاسنا، كما نقول بالعامية المصرية وهي أصلا بالفصحى، "على قدنا"، ولكن ليس تصور هذا ولا ذاك، ولكن ما ننتجه بأنفسنا وما يناسب واقعنا. بالنسبة للثوابت، كان هناك سؤال آخر بشأن قضايا الهوية والأمة والذات، نحن مهمومون للغاية بمسألة الهوية ومسألة الذات لأننا نشعر بخوف وهلع وجزع على الهوية وعلى الذات، طبعًا هذه القضية موجودة لدى الأستاذ كولن، وأنا أتذكر انه كان يتحدث عن مشكلات

وقضايا المسلمين وكيف أن الإحساس بآلام المسلمين وأن الإنسان حينما يبيت ليلة بفكر في آلامهم فهو يكافئ قضاء هذه الليلة في الصلاة، فكل هذه الأمور موجودة لديه، لكن الفكرة الأساسية هي أن إقامة الحوار تستلزم إحساسًا داخليًا بالاطمئنان، صحيح أن الحوار يستلزم التسامح مع الآخر لكنه يستلزم أيضا ثقة بالذات، فإذا لم تكن هناك ثقة بالذات وإذا كان هناك جزع فلن نجري حوارًا ولن نقيم شيئًا.

سناء البنا

أشكر لكم إضافاتكم في هذه الجلسة، وقد سررت بالاستماع إلى أفكاركم. أحد تساؤلاتي يتعلق برؤيتكم للفارق بين ماهية العالمية الإسلامية، والمفهوم الشائع حاليا للعالمية، أيًا ما كان تعريفكم لها، العالمية الغربية، المادية، أنا لا أدري كيف تعرفونها فلسفيًا، ولكنها الحالة التي نعيشها في عالمنا اليوم، ومن خلال ما قرأت وبعض الأفكار التي دونتها بشأن فكر الأستاذ كولن، كنت مهتمة بمد خيط واصل بين التعريف الغربي عن العالمية ورؤية الشيخ كولن لها... وهذا سؤال أوجهه إلى جيل كارول.

د. جيل كارول (ترد)

حسنا سوف أجيب سريعًا، قبل أن أعطي الكلمة للحضور بالقاعة، أنا أظن أن كلمة "العالمية" (universalism) من الممكن تحميلها بكثير من المعاني، وفي سياق حركة كولن، فإن مفهوم "العالمية" لا يستخدم كثيرًا في مقابل مفهوم "الإنسانية"، "القيم الإنسانية"، بغض النظر عن السياقات المختلفة التي يعيشها المجتمع البشري على مدار الزمن، ولكن "الإنسانية" تواجه دائمًا مجموعة واحدة من القضايا الوجودية مثل الموت، الحياة، الصداقة، ومجموعة الحقائق المعيشية التي تواجه البشرية جميعًا، والقيم التي تتعلق بها، لا يمكن احتكارها من قبل أي دين، فهي ليست إسلامية ولا بوذية ولا مسيحية، فهي قيم إنسانية تحيا بها تلك المجتمعات وتمثلها. ومن ثم أعتقد أنه من الخطورة فعلا أن يتم "سك" تلك القيم الإنسانية -مثل الكرامة الإنسانية مثلاً والحرية، والعدالة، والحب، والاحترام- من خلال منظور واحد سواء كان الغرب أو الإسلام، فهذه القيم ستكون بالتالي أسلحة يوجهها كل طرف للآخر.

حسنا، لدينا مداخلة من وافد كيني فليتفضل.

ضيف كيني

السلام عليكم ورحمة الله، الحمد لله والصلاة والسلام على سيدي رسول الله، محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد، الموقف هذا صعب بالنسبة لي، والكلام أمام هؤلاء الجهابذة الفحول، في ميادين شتى العلوم، ولولا هذا الاجتماع قد استثار همتي وحركها لما قمت. وقيامي هذا نيابة عن رئيسنا قاضي القضاة في كينيا، ونيابة عن وفدنا الكيني، وكينيا بأسرها، وجئت بأبيات من الشعر مع أني لست من فرسان هذا الميدان، فأرجو من المستمع الحنون غض البصر لما يستمع فيه من الأغلاط. فأقول: بسم الله الرحمن الرحيم.

مصر الكنانة جمعتنا جنة الدنيا كما قال عمرو واصفا

إثراء مستقبلنا... فكرتنا... كولن فتح الله جددها ووفى

لا جدد الدين، لكن قبسة من ذا محمد عبده قائدًا سلفا

كولن نحن معك كينيا نغذي العالم الدُّرَ من الأتراك

فقوموا بهمة عازمة... إنقاذ الجيل المسلم الضال طريقه حنفا

والصلاة والسلام على سيدنا محمد

د. جيل كارول

تلك كانت لفتة جميلة، لدينا الآن طلب للكلمة من نضال صقر من الولايات المتحدة، اللجنة الأمريكية للحقوق المدنية.

أ.نضال صقر

السلام عليكم ورحمة الله، لم أطلب في الحقيقة المداخلة، ولكنني كتبت تعليقًا مستفيضًا كان كافيًا على ما أظن، لقد تحدث بعض المتحدثين عن تجربة فتح الله كولن في الغرب وفي الولايات المتحدة تحديدًا، لقد ولدت في الولايات المتحدة وكنت ناشطًا هناك لما يقارب ٣ عقود من الزمن، وكنت على صلة بخبرات عديدة في

و لايات المتحدة ولم أتعرف على حركة كولن إلا من فترة قصيرة، وكنت بحاجة إلى ل جهد مضاعف لفهم الحركة والإطلاع على فكرها.

في الحقيقة، أظن أن النموذج الحداثي الذي يقدمه كولن من خلال فتح قنوت حوار والاتصال مع الغرب، وتقديم نموذج جديد للتفاعل والحركية في الغرب، أظن . قد تم تهويله. وهذا ليس للانتقاص من قيمة التجربة، فهي متميزة ومبدعة من نواحي مديدة، ولكني أظن أنه علينا أن نكون أكثر موضوعية حين نقارن الحركة مع الاقترابات ـي طبقتها تجارب أخرى، فمن رؤيتى أنا كمسلم أظن أن أكثر ما يميز حركة فتح الله ئولن هو تركيزها على التربية والانضباط والمزج بينهما، وهو ما انعكس على العمل الحرَـي للجماعة، ولكن حين ننظر إلى الشعار الذي تحمله الحركة "كولن" نجد أنه من المهم بالنسبة لكل التجارب التي نعايشها وبالنسبة لثقافتنا على الأقل كناشطين، أن نتجنب الشخصنة كي لا يتوجه ذلك سلبًا إلى عمل تلك الأنشطة من جهات عديدة، ومن ثم علينا أن نكون حذرين للغاية عند إجراء المقارنات بين الاقترابات والمدارس الإصلاحية، حتى لا نظلم عديدًا من التجارب الأخرى. وشكرًا.

د. جيل كارول

أدعو الأستاذ سيد من أوغندا، ليقدم مداخلته.

أ.سيد

شكرًا للمنصة، أولاً أود أن أقدم طلبًا للمنظمين بالنيابة عن الوافدين إلى المؤتمر من خارج مصر، لتقديم نسخ من أوراق هذا المؤتمر لوفود الدول التي تنتشر فيها أفكار كولن بشكل كبير. وستكون هذه خدمة جيدة لو أمكن لهم فعل ذلك.

مدام جيل، سأبدأ بتعليقي سريعًا، ونحن نرحب بك أولاً بيننا اليوم وعلى هذه المنصة لمناقشة تلك الموضوعات المهمة. وكنت في الليلة الماضية قد تحدثت في مدرسة صلاح الدين عن المثل والأفكار التي يقدمها فتح الله كولن، أفكاره وفلسفته التي شهدت عليها وكذلك أحد الوافدين الآخرين بأنها عظيمة ورائعة وجاذبة، وأنها تحفزنا للمشاركة في السلام العالمي... هذا يعد مُرضيًا للغاية لنا جميعا، وكما يعلم

كثير من الحاضرين، فإن أحداث الحادي عشر من سبتمبر كانت نقطة تحول في التاريخ السياسي للعالم، وكان فتح الله كولن قد خصص بشأن هذا الحادث فصلاً كاملاً في كتابة "الحب والتسامح"، ينبغي علينا جميعًا أن ندين هذا الحادث بأقوى التعبيرات الممكنة، لأننا جميعًا نحب السلام، كنت في الولايات المتحدة في هذا اليوم، وكان ابني على بعد عشر دقائق من موقع الحادث، كان سالمًا الحمد لله، ومن ثم فنحن ندين هذا، وكان رد الفعل الأول لهذا الحادث جيدًا للغاية، وكان أحد أصدقائي قائدا لأحد المعاهد الإسلامية في فرجينيا ووصله اتصال من أحد أصدقائه بتلك المنطقة يدعوه إلى القهوة في منزله وقد تلقي كل الضمانات الخاصة بحمايته وأمنه باعتباره منتميا إلى المجتمع المسلم، لكن المجتمع الأمريكي كان متخبطًا في تلك الأيام وشيئًا فشيئًا أصبح رد الفعل الغاضب لا يتوجه إلى الإرهاب بل إلى الإسلام والمسلمين للأسف الشديد. وفيما بعد انتقل رد الفعل هذا إلى أوروبا، وقامت وسائل الإعلام غير المسئولة تحت شعار حرية التعبير بنشر الرسوم المسيئة للرسول عليه الصلاة والسلام، فمثل هذه الأحداث، إضافة إلى بعض قنوات التلفزيون التي تعمل في مناطق مختلفة من العالم والتي كانت تعمل بنية وهدف بث الشقاق في الأفراد وليس تجميعهم، وفي هذا المناخ، نريد أن نشارك في السلام العالمي، نريد أن نخلق تفاهما، وحدة، وتعاونًا بين الشعوب في هذا العالم، ونريد أن يعيش الناس في سلام، ونريد أن نمحو بيئة الشقاق وعدم الثقة، ونحن نحتاج إلى خبرتك باعتبارك أحد أهم المعجبين بأفكار وفلسفة كولن، حسنا نتفق أن كلماته رائعة، ولكن نحتاج أن نعرف ماذا بعد؟ نريد أن نرى تلك الأفكار تطبيقًا عمليا، فمن أين نبدأ العمل؟

كان عام ٢٠٠١ عام الحوار بين الحضارات كما أعلنته الأمم المتحدة، ولكن لم يسفر عن شيء! كيف نحوله إلى إضافة مؤثرة في سبيل تحقيق السلام العالمي، أين ينبغي أن تبدأ المبادرة، وأي مستوى ينبغي أن يبدأ بالحديث ولمن؟ نحن نتفق أن أفكاره رائعة ومقبولة وجيدة، ولكن ينبغي أن نترجم هذا إلى شيء ملموس وواضح وذو معنى حقيقي، نريد السلام في العالم، فكيف يمكننا أن نتحرك من تلك النقطة، كيف نتغلب

على مناخ عدم الثقة، ونتقارب مع بعضنا البعض، هل هناك فلاسفة في مناطق أخرى من العالم يفكرون مثل فتح الله كولن، أرجو أن يقدم أحد تلك المعلومات. شكرًا جزيلاً.

جيل كارول

شكرًا، في أثناء حوارنا، أتت العديد من الأسئلة التي لن نتمكن من إجابتها كلها، وسوف أخذ دقيقة واحدة للإجابة على أحدها، حسنا، لم يقل أحد أن هذا سهلاً، كولن لا يرى أنه سهلاً، وكل الحضور في هذه القاعة، الذين يستلهمون أفكاره وعملوا بلا كلل طوال العقدين الأخيرين لتطبيق أفكاره، هم كذلك لا يقولون أن هذا سهلٌ، أنه عمل شاق ولا يمكن تجنبه، تلك الأفكار عن الحب والتسامح والسلام، لا تقدم جديدًا، فقد قدمها فلاسفة من خلفيات ثقافية وفكرية مختلفة، ولكن ما نراه في حركة كولن هو العمل، التطبيق، ونحن نهتم في الحقيقة بالتطبيق، فما كنا نناقشه طوال تلك الأيام لم يكن الأفكار ولا النظرية، ولكن عرض أعمال ثلاثين عاما من العمل لتلك الحركة، فقد طبقت الأفكار من خلال عشرات الآلاف من المبادرات والمشاريع الواقعية والملموسة في ما يزيد عن ١٠٠ دولة... هذا نموذج، وهو ناجح، وهو يجمع الأفراد حوله، وقد جمعنا حوله جميعا، وهذا شيء جديد.

وسوف ألخص تعليقًا أرسل من أحد الحضور يسأل فيه سؤالاً ربما من المهم أن نرحّله معنا إلى الجلسة القادمة، هل يستعد جميع الحضور في تلك القاعة أن يمدوا الأيادي لبعضهم البعض -بغض النظر عن اختلافاتنا وأوطاننا مراكزنا- للحوار مع بعضنا البعض بقلب مفتوح، ليس فقط في هذا المؤتمر ولكن في حياتنا العامة، هذا هو السؤال الإرشادي، فنحن لسنا بحاجة إلى إستراتيجيات رائعة، ولكن التزام داخلي بهذا الحوار وهو أقل ما يمكن أن نقدمه لأنفسنا.

د. عمار جيدل

نحن نقول، ونحن بصدد الحديث عن فتح الله كولن نقول دعوه يتكلم، دعوه يتكلم، هل نصه مغلق أم غامض، أم صامت، أم أنه نص قابل للاستنطاق، إذا كان قابلاً للاستنطاق وليس صامتًا، فدعونا نسمع الرجل ونقرأه، أنا أذكر هذه الملاحظة، لكي أنبه

إلى فكرة أساسية سمعناها هذا الصباح، فمن التأويل -أي تأويل الرجل- إلى تقويله في بعض الأحيان، إلى التهويل في بعض الأحيان، إلى تلوينه على وفق الحاجات النفسية التي عليها الباحث، أو الحاجات الاجتماعية التي هو عليها للأسف الشديد لأستاذ وهو يتحدث هذا الصباح قد سمعنا عن الظروف التركية، وهذا يستصحب معطيات مركزية في التحليل والفهم، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نغفل عنها.

الأمر الثالث، عندما نسمع عن فكرة الحوار، هل يمكن للأستاذ فتح الله كولن أن ينوب عنا في الحوار مع أبنائنا؟ هل يمكن أن ينوب عنا في استيعاب تناقضاتنا، إننا عندما نتحدث عن الإصلاح فنحن الذين نباشره، ونحن نتحرك في الواقع الذي نريد إصلاحه، نحن نستفيد من هذه الخبرة، لكن هذه الخبرة لم تكن بأي شكل من الأشكال -لا في ذهن هذا الرجل ولا الذين مثلوا فكرته- لم يكن يدور بخدلهم أنهم بديل عن الآخرين، هم أرادوا أن يفيدوا بخبرتهم، وأن يستفيد الناس من خبراتهم. في إطار هذه الفكرة سمعنا هذا الصباح عن الصراطات المستقيمة، فهل الأستاذ يتحدث عن الصراطات المستقيمة؟! أنا أخاف أن نسوق الرجل إلى حيث نريد، أخاف أن يكون العرض الجيد سائغًا أو مستحوذًا على البصر والبصيرة، فيسوقنا المتكلم حيث يريد لا حيث يريد الأستاذ كولن.

الجلسة الثالثة:

مكافحة الفقر

محاربة الفقر: المنطلقات والغايات
-حركة فتح الله كولن أنموذجًا-

أ.د. عمّار جيدل[1]

اقترح علينا الكتابة في موضوع "محاربة الفقر المنطلقات والغايات" بالرغم من أنّنا كنّا نميل إلى الكتابة في موضوع آخر، ينسجم مع الشخصية التي نحن بصدد دراستها، ولكن الضرورات التنظيمية، أملت على القائمين على المؤتمر أن أُنْدَبَ للكتابة في الموضوع المشار إليه أعلاه.

نعرض الورقة في مبحثين، نخصص الأول للخلفية الفكرية والتربوية لمحاربة الفقر كما وضعها الأستاذ، ونفرد المبحث الثاني للجوانب التطبيقية من فكرة محاربة الفقر كما جسّدها المتحققون (الذين امتلأت قلوبهم بها) بفكرة "الخدمة الإيمانية".

المبحث الأول

الخلفية الفكرية والتربوية لمحاربة الفقر.

يحسن في مستهل الورقة التأكيد على ما يأتي:

الحركة ليست تنظيما[2] بل فكرة:

---

[1] أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي -كلية العلوم الإسلامية- جامعة الجزائر.

[2] لعل الذي اقترح عنوان الموضوع "محاربة الفقر المنطلقات والغايات" متشبّع بفكرة التنظيم، لأنّها من المقاصد الحاضرة بشكل واضح في أدبيات التنظيمات فضلاً عن حضور في هياكل التنظيم، بينما ما نحن بصدد أمر آخر

حركة فتح الله كولن ليست تنظيمًا بالمعنى المشهور المتداول في الفضاء الحركي الإسلامي، ولكنّها في الواقع "فكرة"قوامها فلسفة واضحة بيّنة عمدتها تشجيع ثقافة "الخدمة الإيمانية"، وكلّ ما أسس (مدارس، جامعات، أسواق، مصانع، شركات، مستشفيات، مؤسسات إعلامية...) بناء عليها وفي مختلف الحقول (التعليم، التجارة، الصناعة، الإغاثة، الطب، الإعلام...). لا يربطه بباعث الفكرة في المجتمع التركي رابط تنظيمي عضوي، بل لتلك المؤسسات في إطار فكرة "الخدمة" مطلق الحرية في التحرّك في الفضاء الذي تتحرّك فيه، وفق ما يسهل لها عملية التكيّف التنظيمي والقانوني مع المعطيات القانونية التي تحكم المكان والزمان الذي تتحرّك فيهما مؤسسات الخدمة.

الخدمة الإيمانية وجه من وجوه التبليغ

التبليغ عن الله غاية وجودنا، ورأس التبليغ الخدمة الإيمانية، ذلك أنّ من مال عن تحديث نفسه بالخدمة الإيمانية فضلاً عن تضييعا بالفعل،ليس له حظ من التبليغ، لهذا على "المؤمن أن يوفي هذه الوظيفة حقها ضمانان لقبول مؤمنًا عن الله، وهي عنوان ثباته على مسلك الإيمان،"وذلك للعلاقة القريبة بينهما، فلا يثبت الأفراد وكذا الجماعات وجودهم ولا يمكن أن يديموه إلا بإيفاء هذه الوظيفة حقها"[1] وهي في الوقت نفسه وجه من وجوه الجهاد لأجل إعلاء كلمة الله، ولهذا فكلّ جهد يبذل لإصلاح المجتمع في أي ميدان كان من ميادين الحياة ولأي شريحة من شرائح المجتمع... كل ذلك هو من مضمون الجهاد الإسلامي،[2] وهو المراد بالخدمة الإيمانية.

الخدمة فكرة حركية

تقوم حركة فتح كولن على فكرة مركزية تعرف في أدبيات الحركة "الخدمة الإيمانية"، والخدمة الإيمانية فلسفة حركية مهمة ودستور للحياة، تجعل المؤمن في

تمام، لهذا اضطررنا إلى التكيّف مع رغبة الجهة التنظيمية والكتابة في المقترح وفق ما يقرّبنا من فهم ما جادت به قريحة وفكر الأستاذ فتح الله كولن.

[1] طرق الإرشاد في الفكر والحياة/فتح الله كولن، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط٢ ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص ٢١.

[2] انظر: روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر إسطنبول، تركيا، ط٢ ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٢٩.

حركية دائبة، فهو في حركة عندما يعمل وفي حركة عندما يرتاح.[1]

الخدمة دعوة حركية شاملة تستغرق الإنسانية والأسرة والمجتمع والفرد في تكامل[2] دائب، لهذا من مظاهر الخدمة أن نرى في العالم كلّه وقبل ذلك في قرانا وأريافنا وقصاباتنا عاملين على خدمة الخلق من منطلق إيماني، وإذا فرغنا مما بين أيدينا من خدمات تعلّقت هممنا باكتشاف نوع أو مجال آخر للخدمة، لهذا فكرة "الخدمة الإيمانية" حركية تتحرّك في شعاب الحياة، فهي فكرة للتحقق والتحقيق، وليست فكرة للتداول الأدبي أو الوعظي بقدر يطلب أن تكون في التفاصيل اليومية لحياة الناس.[3]

الخدمة الإيمانية أساس الفعالية الواقعية

الخدمة الإيمانية أساس الفعالية والتحريك، لهذا كانت أوّل ما يُطْلَب تعلّق الإرادة به، تحقيقه في شعاب الحياة، وتزداد أهمية تحقيقها ضرورة إذا ما كانت الشروط والظروف غير كاملة أو غير ملائمة، ويكون القادرون على الأمر والقائمون به قلّة، عند ذلك تبلغ الصعوبة درجة الاستحالة،لأن تحريك شيء راكد، وتحويل أمر سلبي إلى أمر إيجابي يحتاج إلى بذل طاقة كبيرة.

لتقرير هذا الأمر يضرب الأستاذ المثال الآتي: "عند تحريك طائرة، يصبح التحريك الهدف الوحيد، وعند تشغيل السيارة تطفأ المصابيح والراديو والمسجل لتجنب أي ضياع للطاقة، ولكن بعد أن تطير الطائرة، وبعد أن تشتغل السيارة وتتحرك يعود كل شيء إلى وضعه العادي ويتحرك كل شيء بانسيابية، وهكذا الأمر بالنسبة للخدمة الإيمانية -على اختلاف مدارسها ومفاهيمها- فمع أن المرحلة الأولى تتطلب جهودًا شاقة، إلاّ أنّ الأمور ما إن تبدأ بالجريان في سياقها الطبيعي حتى تبدأ ما يمكن أن نطلق عليه اسم "الدائرة الإيمانية" -ضد "الدائرة المفرغة"- أي الدائرة الولودة هذا ما نشاهده الآن كل يوم في العديد من وجوه خدماتنا الإيمانية،... أجل إن هذه الخدمات الإيمانية

---

[1] انظر: أضواء قرآنية في سماء الوجدان/فتح الله كولن، ترجمة: أورخان محمد علي، دار النيل للطباعة والنشر، إسطنبول، تركيا ط١، ٢٠٠٣، ص ٣٨٥.

[2] انظر المرجع السابق ، ص ٣٨٥

[3] انظر: روح الجهاد وحقيقته في الإسلام ص ٢٩، ٣١، ٥٦، ٥٧، ٦٥...

المقدمة اليوم، وأصحاب هذه الخدمات الذين نالوا شرف الدخول ضمن دائرة الرضا الإلهي من الأفراد والجماعات والأمم والدول سيأخذون طبعًا نصيبهم من هذا التيسير، بل نالوه فعلاً، ولو دققنا التاريخ من هذه الزاوية لرأينا ألف دليل ودليل على هذا، فمن عهد الراشدين إلى الدولة الأموية والدولة العباسية ثم الدولة السلجوقية والدولة العثمانية، إلى هذا العهد الذي تبدو فيه بشائر البعث من جديد يمكننا رؤية أمثلة عديدة على أصحاب هذه الخدمة".[1]

الخدمة أساس البذل بلا تعب

هيمنة فكرة الخدمة على العقول والقلوب تجعلنا نشعر بالتقصير تجاه الأمة والمجتمع، وتدفعنا إلى تثمين ما يتداول بيننا من أعمال الخير، وقد كان من نتائج هذا المسلك أن قام بعض الأغنياء الباحثين عن الرضا الإلهي بالتبرع للطلاب الأذكياء من الفقراء وإسكانهم في الأقسام الداخلية خدمة للأمة، والجهد المطلوب لا يتوقف عند هذا الحد وإلا سيشعر الباذلون بعد مدة أنّهم قد أدوا مهمتهم ويركنون إلى الدعة وإلى مشاغل الحياة الاعتيادية، والتعلّق بزيادة الخير وتنميته تجعل أبواب خدمات جديدة وواسعة تنفتح أمامهم وتدعوهم لتذوق أذواق أداء هذه الخدمات،[2] ويجعل الفكرة قابلة للنمو الذاتي لما لها من طابع حركي، يجعلها لا تقبل السكون بأي حال من الأحوال، فتكون. القلوب المخلصة المتعلّقة بالخدمة الإيمانية في حيوية دائبة، تتساءل بقلق: "أيمكن أن تنتهي هذه الأنواع من الخدمات الإيمانية؟ ألا توجد هناك ساحات أخرى وساحات أوسع؟" فإذا بساحات خدمات أخرى وفي مناطق جغرافية أوسع تنفتح أمامهم، وإذا بهم يتذوقون لذة أداء هذه الخدمات في سبيل الله، ويتمتّعون بكؤوسها اللذيذة، بما فتح الله أمامهم من ساحات خدمات بأبعاد ومناشط أخرى أيضًا، والخلاصة أنّه ما من عهد ظهر فيه ظن قائل بأن الخدمات قد فرغت وأنّ أبوابها قد أقفلت إلاّ وقيّض الله تعالى أشكالاً جديدة ومتجددة من الخدمة في سبيله وفي ساحات مختلفة.[3]

[1] انظر أضواء قرآنية ٢٤٦-٢٤٧.
[2] انظر مرجع نفسه، ٣٨٥-٣٨٧.
[3] انظر أضواء قرآنية ٣٨٥-٣٨٧.

الخدمة الإيمانية رحلة حيوية مستمرة

الخدمة الإيمانية رحلة مستمرة تستغرق كلّ الحياة من المهد إلى اللحد، فليس من حق المؤمن القول: "لقد أديت ما عليّ ولم يبق أمامي عمل شيء آخر"... لا يجوز له أن يقول هذا وينسحب من الميدان للراحة والدعة، وظيفة المؤمن بعد قيامه بإتمام عمل خيري المباشرة بعمل خيري آخر، عليه أن يرتاح بالعمل، وأن تكون راحته مقدمة لعمل آخر، وأن يعيش اليسر في العسر وأن يقيم اليسر في العسر على ضوء المشاعر الغيبية والروحية، وأن يتصرف على ضوء أنّ العالم المادي يكمل العالم اللامادي، وأن العالم اللامادي يكمل العالم المادي، فيعيش كإنسان لم يدع هناك أي فجوة في حياته.[1]

الخدمة مسلك التلطّف وكسب القلوب

الخدمة الإيمانية مسلك امتلاك قلوب الخلق، ذلك أنّ من أهم الطرق المؤدية إلى كسب قلوب الآخرين هو البحث على الدوام عن أي فرصة لتقديم الخير والخدمة إليهم دون إضاعة أي وقت، لهذا فنحن بحاجة إلى تدريب قلوبنا على عمل الخير على الدوام.[2] وتأييد وتشجيع كل خدمة في سبيل الحق والصدق والاستقامة إشارة إلى احترام وتوقير الحق، ومن اختار هذا المسلك، فليعلم أنّه واحد من جنود الأمة وليس كلّ الأمة، لهذا نحن بحاجة إلى التكامل والتعاون والتضامن، ومن مال عن هذا الرأي سينتهي به الأمر إلى تغيير موقفه ولن يستقر على شيء أبدًا.[3]

الخدمة طريق عمومي ليس ملكا لأحد

ما دامت الخدمة ملكا عموميا يسلكه كلّ من امتلك الأهلية الرسالية والمعرفية، فليس لأحد أن يدعي أنّه بوابه أو مالكه، لهذا ينتظر من الأمة أن تسلك مسلك الخدمة من خلال إقبال أفراد الأمة على بذل الخدمة لأجل نهضتها، أو على الأقل تأييد كل راغب أو باذل لأجل خدمتها والرقي بها إلى مصاف الدول والأمم الراقية، تيسيرا

---

[1] انظر المرجع نفسه، ٣٨٥-٣٨٧.

[2] انظر الموازين أو أضواء على الطريق/فتح الله كولن، ترجمة: أورخان محمد علي، دار النيل للطباعة والنشر إسطنبول، تركيا، ط١، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢م، ص١٤٥.

[3] انظر الموازين أو أضواء على الطريق ١٣٢.

لخدمة الإنسانية في تنوّعها، لهذا انتهى الأستاذ إلى وصف الطريق الذي يسلكه بأنّه مسلك تأييد خدمة الأمة، قال الأستاذ: "هو طريق تأييد كل من يقدم خدمة للأمة ويسعى لخيرها ومساندته ومساعدته، لن نرد على من يكفرنا أو يضللنا ولن نشترك في لعن أو الدعاء على هؤلاء".[١] لأننا في مسلك قوامه العمل وليس فيه من وقت للجدل، ومن وُفِّق إلى فتح أبواب العمل وُفِّق إلى غلق مثلها عددًا من أبواب الجدل والكسل.

في إطار النظرة القائمة على "الخدمة الإيمانية" الفكرة المركزية في الحركة، يمكن أن نيسّر استيعاب فكرة الحديث عن الفقر بمعنييه (المعنوي والمادي) ذلك أنّها تمثّل تحقيق نقلة نوعية في محاربة النمطين من الفقر، إذ يقوم على فلسفة الخدمة الإيمانية، وتعدّ (الخدمة) لآلية الفعالة في دفع النمطين في شعاب الحياة.

بيان ماهية الفقر في تصوّر الحركة

أجمعت الأمم على أنّ من عَدِم المال والمتاع والنقود أو امتلك ما لا يكفي منها عُدَّ فقيرا بلا أدنى شك، وهذا ليس معيبًا في حد ذاته، لأنّ الفقر لا يعيب الشرف أبدًا، ذلك أن العفة والنبل شيئان مختلفان، فقد تكون الثروة أساسًا لنبل وليس الشرف كذلك، فالفقر لا يعيب الشرف أبدًا.[٢]

ولم يشذ عن هذا الرأي الأستاذ فتح الله كولن، ورغم موافقته الرأي المشار إليه، إلاّ أنّه يرى أن الفقر الأخطر يكمن في عدم امتلاك العلم والفكر أو المهارة، لذا فالأغنياء الذين لا يملكون علمًا ولا فكرًا ولا مهارة هم فقراء في الحقيقة،[٣] وبيّن في هذا السياق أنّه يعرض نمطين من الفقر، أولهما معنوي والآخر مادي، من هنا اتخذت محاربة الفقر عند الأستاذ مسلكين أساسين:

المسلك الأول: محاربة الفقر المعنوي، والمسلك الثاني: محاربة الفقر المادي، ويشتركان في اعتمادهما الكلي على أساس واحد، فلا يشيعان (الفقر المعنوي الفقر المادي) أو يعيشان إلا حيث يستقر الجهل وتغيب الخدمة الإيمانية، لهذا كان من

[١] انظر الموازين أو أضواء على الطريق ١٤٣.
[٢] انظر المرجع نفسه ٢٢٩.
[٣] انظر الموازين أو أضواء على الطريق ٢١٤.

أولويات الخدمة الإيمانية محاربة الفقر الأول الذي يعد أساس محاربة الفقر الثاني.

يؤكد هذا المعنى قوله إنّه "لو جرت مسابقات في الفقر مثلما تجري المسابقات الأخرى، لأصبح الجهل هو الفائز الأول فيها"،[١] ويقصد بهذا الصدد الفقر بنوعيه، ذلك أنّ الجهل أساس كلّ فقر، ولهذا فالجهل جو مثالي لتكاثر نمطي الفقر، كما أنّ الفقر نفسه (بمعنييه) من الروافد الأساسية للجهل، لهذا، عندما يهيمن الجهل يولد الفقر، ألا ترى أن الجهل يحول السهول الخضراء والبساتين اليانعة إلى سهول وأراض جرداء وإلى مزابل، وهذا يعد تدنيا وتراجعًا للوراء وإفقارًا حقيقيًا للمجتمعات، بخلاف تحويل الأراضي الجرداء والمزابل إلى سهول خضراء وإلى بساتين غناء فهو تقدم ورقي... ممالك الأمم المتقدمة جنات، وجبالها غابات خضراء، ومعابدها كالقصور، بينما مدن الأمم المتأخرة خرائب وشوارعها مزابل ونفايات، ومعابدها تفوح منها روائح العفونة و الوساخة.[٢]

وحيث وُجِدَ الجهل وُجِدَ رفيقه الفقر وسادت الحيلة في العلاقات وطبعت الحياة العامة بالسرقة والكذب والافتراء، وهو وسط أمثل لانتشار الخراب، وأهالي هذه البلدان فقراء وجنودها ميّالون للانقلابات العسكرية[٣] والتَفَلُّت من الانضباط الحقيقي الذي هو أساس الحياة في انتظامها واستمرارها، كما أنّ الدول والمجتمعات التي تفتقد للمشورة دول ومجتمعات فقيرة، قال الأستاذ: "ليست هناك دولة غنية كالمشورة ولا جيش قوي مثلها".[٤]

أسباب العناية بمحاربة الفقر في برنامج الحركة

المسلك الأول القائم على محاربة الفقر المعنوي

تمثّل محاربة الفقر المعنوي عُمَدَ الخدمة الإيمانية، ذلك أنّ الفقر المعنوي رأس البلية ومفتاح جميع الشرور، لهذا نستهل به الحديث عن الفقر، وسنعرضها، وفق ما لاحت لنا من أدبيات الأستاذ.

[١] انظر الموازين أو أضواء على الطريق ٢٥٥.
[٢] انظر الموازين أو أضواء على الطريق ٢١٧.
[٣] انظر الموازين أو أضواء على الطريق ٢٣١.
[٤] انظر الموازين ٢٤٣.

محاربة الفقر المعنوي

رأسمال الخدمة الإيمانية محاربة الفقر المعنوي، وقوة دفعه الإيمان الباعث على فكرة الخدمة، وآلياته "الضمير ومفاهيم الأخلاق والتربية والخلق الدمث والكياسة والرقة، وهي رأسمال كبير في كل دولة، وهو رأسمال لا يتأثر بصعود أو هبوط الأسهم في الأسواق المالية، والذين يملكونه يشبهون التجار من ذوي السمعة الجيّدة والمكانة المرموقة الذين يستطيعون التعامل مع الجميع حتى وإن لم يملكوا رأسمال آخر"،[1] إذا توفّر هذا الرصيد شاعت نية الخدمة الإيمانية التي بها يتميّز الإنسان عن المتوحشين البدائيين أولئك الذين يخضعون للرغبات الجامحة، ولهذا لا يرى الأستاذ فارقًا كبيرًا بين من لا يهدف إلى خدمة الإنسان وبين حياة المتوحشين البدائيين المملوءة بكلّ الرغبات الجامحة.[2]

الافتقار إلى الله أساس الخدمة

الخدمة مظهر إظهار الافتقار إلى الله، والافتقار أساس الخدمة الإيمانية: لأنّها تعتمد في تفعيل دورها على إشاعة مبدأ الافتقار إلى الله الرزّاق ذو القوة المتين، فإليه الفضل كلّه، وعليه المعتمد في النجاح في الدنيا والفلاح في الآخرة، ذلك أنّ فَقْدَ التحقق بـ"الافتقار إلى الله" يدخل المتصف بها في مصاف الفرعونية، فيكون فَقْدَ الافتقار مدخلا للاستغناء المؤسس للفقر المعنوي، و كان مسعى تحقيق هذين المقصدين جهدًا مميزًا في العمل العلمي والتوجيهي الذي أنجزه الأستاذ، إذ نلاحظ أنّه يتوخى بناء مملكة الروح وإن شئت "صرح الروح" كما ذكر الأستاذ نفسه في كثير من مؤلفاته.[3]

و يذكر الأستاذ[4] تقريرًا لهذه الحقائق أنّ فقر الإنسان واحتياجه ليس سببًا لذلّه، بل

---

[1] انظر الموازين ١٤٣.

[2] انظر الموازين ١٣٢.

[3] انظر كتابه: ونحن نقيم صرح الروح، ترجمة: عوني عمر لطفي أغلو، دار النيل للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤، وانظر أيضًا "التلال الزمرّدية نحو حياة القلب والروح"، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٥، وانظر أيضًا: ترانيم روح أو أشجان قلب، ترجمة: أورخان محمد علي، دار النيل للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٤، كما تجد كثيرًا من تلك المعاني في سائر كتبه.

[4] انظر التلال الزّمرّديّة نحو حياة القلب والرّوح، ص ٢٨٣-٢٨٤.

هو وسيلة لعزّته بمقدار استشعاره بفقره، لأنّ الفقر والحاجة إلى الله وهو الغني المطلق، هو الغنى بعينه. نعم، إنّ الإنسان يتّجه إليه تعالى بشعوره بنقطتي الاستناد والاستمداد في وجدانه والإحساس بهما، فيبلغ بنسبة استشعاره هذا إلى أنْ يدرك "بأنّه ليس محتاجًا إلى الغير"، فمثل هذا الشخص بينما هو فقير كليًا لا يشعر بحاجة لأي أحد ولا لأي شيء، وفقير كهذا أيضًا يدرك أن وجود كل شيء ووجوده أيضًا، من الله سبحانه، ويعدّ كلّ ما يملكه هو، وهو نفسه ليس إلاّ ظلال ضياء وجوده سبحانه، لهذا كان هذا النوع من الفقر بابا للغنى.

قد يفهم من الكلام السابق الميل عن الدنيا واختيار الفقر بالمعنى البشري المتداول، بينما الغرض من تأكيد "الافتقار إلى الله" إخراج الدنيا والمال من قلوبنا مع العمل على امتلاكها بين أيدينا لأن التبليغ الناجح في الغالب يقوم على وسيلة المال التي تعد من أبرز أدلة الاستغناء عن الناس،لهذا يقول الأستاذ فتح الله مع الأستاذ بديع الزمان النورسي "نترك الدنيا قلبيًا لا كسبيًا".[1]

التحقق بالهمّة العالية

تكون الرفعة والقيمة بين الناس بالعلم والعرفان، ويستطيع شخص وضيع وخسيس أن يكون غنيًا، ولكن لا يستطيع امتلاك الرفعة والشرف، والمعالي.[2] فنحن بحاجة إلى أصحاب الهمم العالية الذي يفتقرون إلى الله، وبهذا الافتقار يستغنون عن الخلق للحق ﷻ، وهي طريق معبّدة لمن أراد نيلها من الفقراء إن تهيّأ لها بشروط موضوعية، و ننزل الناس منازلهم وفق قاعدة البذل في "الخدمة" لا وفق ما يملكون من مال أو سلطان، ثمّ ينبّه الأستاذ إلى أنّ كثيرًا ما يكون الجاهل سعيدًا ومرفهًا، وأرباب الحكمة في فقر وشقاء... وهذا بيَّنَ لنا أن النعم لا تنزل في الدنيا بقدر القيمة الذاتية للأشخاص.[3]

ومن مقتضيات الهمّة العالية أن نهيمن على الدنيا عوض أن تهيمن علينا، وهذا

[1] انظر الكلمات ١/٢٩٨.
[2] انظر الموازين ٢٢٧.
[3] انظر الموازين ٢٥٧.

يجعلنا نقترب أكثر لنرى عدم وجود أي خصام لنا مع الدنيا، ولا يمكن أن يكون،أجل إنْ عمل الإنسان وفق هذا الإطار استطاع أن يربح ويكسب مثل أهل الدنيا وإنْ كان غنيا مثل قارون... ولكن عندما تقتضي الضرورة عليه أن ينفق كلّ ما اكتسبه في سبيل الله. لا يتأخّر على الإطلاق.[1]

يجب ألا تدخل الدنيا إلى قلوبنا وألاّ تسكرنا، أو تعكّر نظرنا، أو تنسينا الآخرة، فإن حققنا هذا ملكناها وحكمناها، وإلا حكمتنا الدنيا وعشنا حياة خالية من الشعور والإحساس، كل دقيقة فيها هباء في هباء يجب امتلاك الدنيا باسم الحق وخدمة الأمة وأن تكون الحياة حول محور الآخرة على الدوام، ومثل هذه الحياة الدائرة حول محور الآخرة تُبقي الفرد ضمن الكسب الحلال على الدوام وضمن اللذة المباحة، ومن المعلوم أنّ الكسب غير المشروع، واللذة غير المشروعة تجلب معها على الدوام آلافا من الآلام في الوقت نفسه.[2]

قيادة قدوة في التضحية

نجاح الفكرة من نجاح من هو في مقام القدوة، وخاصة عندما يتحلي بها ويَتَمَثّلُها في شعاب الحياة، ولعلّ من أهم عناصر نجاح المُقَدَّمين أو المُتَقَدِّمين في صفوف التوجيه والإرشاد، وإن شئت كلّ سالك مسلك الخدمة الإيمانية في جانبها الفكري والدعوي، الابتعاد عن كلّ ما شأنه أن يكون سببًا في القبض عليهم من قبل الشيطان أو الأعداء أو الأصدقاء أو من قبل المجتمع، ورأس ما يطلب إليه تركه التعلّق بالدنيا ومفاتنها للدنيا وليس للآخرة، قال الأستاذ:[3] "رجل الفكر والدعوة إن كان لا يرغب في التعرض للقبض عليه من قبل الأعداء أو من قبل الأصدقاء أو من قبل مجتمعه فيجب عليه الابتعاد عن حب الربح والكسب فقط، بل عن أي ضعف دنيوي في هذا المجال، فكم شهد الماضي من رجال ومن سلاطين كبار أصبحوا أسرى للمال الغدار، وكم من مرة أُستغل هذا الضعف الموجود في فطرة الإنسان فَمُحِيَت مجتمعات

[1] انظر أضواء قرآنية ٣٠٠-٣٠١؛ النورسي، الكلمات ٢٩٨/١.
[2] انظر أضواء قرآنية ٣٠٢-٣٠٣.
[3] أضواء قرآنية ٢٢٧.

وذلت أمم"، ولا يعني هذا الميل عن كسب المال كما يتبادر إلى الأذهان، كما أنّه ليس اختيارًا عامًا يشمل جميع الناس بمختلف طبقاتهم، بل يعد خيار الميل عن الاشتغال بالمال وتفاصيله خاصًا بمن هو مقام التوجيه والإرشاد العالي، وليس خيارًا عامًا يُمْلَى على كلّ الناس أو على كلّ المنخرطين في مسلك الخدمة، ذلك أنّه مع ما للمال من أثر وخيم على تدمير المكاسب حين الغفلة عن منطق الخدمة، فإن انتشار الدين في العالم معتمد الآن على النقود، أي على رأس المال أيضًا وعلى قوة تمويل المشاريع الدعوية،... يجب أن يكسب المسلم المال ويكون غنيًا، لكن على شرط ألا يستولي حب المال على قلبه، بل يضع ذلك المال في مكان (حرز) بتعبير الفقهاء بعيد عن يد اللصوص ثم يصرفه في وجوه منافع الأمة،فلولا هذا التمويل هل كان يمكن تحقيق المشاريع الكبيرة؟... إذن القوة المادية لها دور كبير في نشر الدين الإسلامي المبين،لذا فمن هذه الزاوية فكل جهد يبذل في سبيل الحصول على المال يعد عبادة... يعد عبادة إن تم كسب المال وصرف هذا المال الذي جمع بكل مشقة مادية أو فكرية، في سبيل الدعوة السامية وليس في سبيل الأهواء والشهوات.[1]

نشر العلم و محاربة الجهل

الجهل بالروابط الإيمانية النورانية أساس الفقر المعنوي، كما أنّ الفقر المادي أساسه الجهل بالحياة ومقتضياتها، لهذا فالجهل المُرَكَّز على بيانه في هذا السياق ليس في قلة المقروءات فمهما "كثرت قراءة الإنسان ومطالعاته ومعلوماته، فهو فقير من الناحية المعرفية وبحاجة إلى تكمّل، لهذا يجب أن لا يكون تحصيل بعض المعارف باعثًا أو سببًا في التوقف عن المطالعة والقراءة والتعلم، فالعلماء الحقيقيون ظهروا من بين أناس معلوماتهم قليلة وغير كافية مع كونهم في بحث دائم ومتواصل... ليس من الصحيح أن يعد كل جاهل محرومًا من المعرفة، فالجاهل الحقيقي -وهو فقير بلا أدنى ريب- هو الشخص المحروم من الإحساس بالأمر الصحيح، فمثل هذا الشخص جاهل و إن ملك ركاما من المعلومات،[2] محاربة هذا الجهل هو المدخل

[1] أضواء ٢٢٧.

[2] انظر الموازين ٢٢٧.

الرئيس لمحاربة الفقر بمعنييه المشار إليهما فيما سبق.

تقوم محاربة الجهل على إشاعة العلم والتربية معًا، لأنّ انتشار القراءة والكتابة، مع دورها الكبير في رقي المجتمعات، إلاّ أنّه إن لم يتم تربية الأجيال بثقافتها الدينية الإسلامية (الملية) وحسب اتجاه معلوم فمن الصعب نيل النتائج المرجوة... كلّ محاولة وحملة للتقدم تمر من التقييم الجيّد للوضع الحالي مع الاستفادة من تجارب الأجيال السابقة وإعطاء أهمية لتلك التجارب، وإلاّ فإنّ الأجيال القادمة إن اتبع كلّ واحد منها طريقًا دون الالتفات إلى تجارب السابقين، فإن هذا التصرف يكون تصرفًا صبيانيًا، لأنه يؤدي إلى تأخر الأمة ويمنع تقدمها ويعرقلها.[1]

التأسيس لمعيار الرقي

تربية المجتمع وفق قاعدة "الخدمة الإيمانية" بحاجة إلى إعادة النظر في معيار الرقي، فليس الرقي عمرانًا أو علمًا متداولاً فقط، بل يرتبط رقي أمة وتقدمها بمستوى التربية التي يلقاها أفرادها من الناحية العاطفية والفكرية، فلا ينتظر تقدم أمة لم تتوسع الآفاق الفكرية والجوانية لأفرادها.

من شروط تقدم الأمة وصول أفرادها إلى وحدة الهدف والغاية، فلا يمكن توقع تقدم صحيح وسليم في مجتمع انقسم أفراده شيعًا وطوائف متناحرة، ومن ثمّ فإنّ. الأجيال التي لم تتلق تربية موحدة، ونشأت وغُذِّيَت بثقافات مختلفة لا بد أن تنقسم إلى معسكرات مختلفة ومتعادية، لذا فتوقع تقدم أمة هذه حالها إن لم يكن مستحيلاً تمامًا فهو صعب صعوبة كبيرة.

يبدأ كل تقدّم بفكرة معينة وتَصَوُّر معيّن، ثم يتم قبول هذه الفكرة من قبل الجماهير، ثم تتحقق بجهود الأفراد المتكاتفين معًا في هذا السبيل، ولكن إن لم يكن للعلم نصيب في تخطيط هذه الفكرة، أو لم يسمح للعلم بذلك فكل جهد وكل تعبئة عامة لإنجاحها محكوم عليها بالفشل.[2]

---

[1] الموازين ١١٧.

[2] انظر الموازين ١١٦.

محاربة التصرفات السيّئة

المجتمع الفقير (بمعنييه الفقر إلى المبادئ والفقر إلى المال) يمتاز فيه الفرد بالثرثرة وقلّة العمل، وتربية الناس على هذا النمط من العقليات أو السكوت عليه، سيفتح أمام هذا النمط من الناس باب الجدل ويشرّع باب الكسل، ويوصد بل يغلّق أمامهم باب العمل، فيمتاز إنسان هذه التربية باللسان الطويل واليد القصيرة، وهما وإن كانتا ملائمتين للثعبان، إلاّ أنهما إن وجدتا في الإنسان انقلب ذلك الإنسان إلى ثعبان،[1] نحن بحاجة إلى محاربة هذه التصرّفات بالتحرك الدائم في كلّ الظروف، نتدخّل لمنع ما يحدث حولنا، والمشاركة في محاربة الاستسلام والذوبان، وهي الأسس التي يقوم عليها الفكر الحركي.[2]

المسلك الثاني: محاربة الفقر المادي

محاربة الفقر المعنوي أساس النجاح في محاربة الفقر المادي، لهذا إذا نجحت معركة محاربة الفقر الأول أمكن أن ننتظر النجاح في محاربة النوع الثاني، لهذا كان المتحقّق بالمعاني السابقة أساس تأسيس وفعالية مؤسسات الخدمة في مجمل شعاب الحياة، ذلك أنّ افتقاد الإطار المخطط أو المُسيِّر أو العامل المتشبّع بتلك القيم والمعاني السامية سيحرمنا من انتظار نجاح في فضاء محاربة الفقر المادي، ذلك أنّ الفقير من الناحية المعنوية يحكمه الجشع والطمع والتعلّق بالدنيا، وهي الأسس التي يستند إليها في إفقار الشعوب لأجل حفنة من الناس، وطلبًا لمرضاة الله في مجمل الفضاءات تقدّم مؤسسات الخدمة حلولاً لبعض مشكلات الفقر من نحو قلّة ذات اليد والحاجة والبطالة... وتصل في بعض الأحيان إلى إغاثة أصحاب الحاجة في المناسبات الدينية ووقت الأزمات.

تقوم فكرة محاربة الفقر المادي على تشجيع إنشاء المؤسسات في مجمل حقول الفعل الإنساني (الصناعة، التجارة، التعليم، الطب...) مع والاجتهاد في القوت نفسه لأجل

[1] انظر الموازين ٢٤٨.

[2] انظر: ونحن نقيم صرح الروح/فتح الله كولن، ترجمة: عوني عمر لطفي أغلو، دار النيل للطباعة والنشر، إسطنبول تركيا، ط١، ٢٠٠٤م، ص٦٥-٧١.

الحفاظ على مكاسب الخدمة المعنوية والمادية، سنعرض بهذا الصدد لفكرة المؤسسات والتجارة بوصفها المداخل الرئيسة لتحقيق الخدمة الإيمانية في شعاب الحياة.

أولاً: تأسيس المؤسسات:

وتفعيلاً لدور من اختار الخدمة الإيمانية لدفع الفقر المادي مرضاة لله تعالى يدعو الأستاذ إلى تأسيس مؤسسات مدنية مختلفة غايتها تحصيل الرضا الإلهي، ومع التفكير في إنشاء هذه المؤسسات لا بد من التفكير في صيانتها، لأنّ الحفاظ على المكاسب أصعب وأشقّ من إنشائها، من هنا يؤكّد الأستاذ أنّ الحفاظ على المكاسب المتعلّقة بالخدمة يفرض أن تكون مؤسسة على الشورى، لما لها من أثر اجتماعي محمود على سير العمل وفعاليته فضلاً عن استجلاب أبعاد الاجتماعية المنتظرة من "الخدمة الإيمانية"، ذلك أنّ أمثال هذه المسائل التي تتعلق بقوانين المجتمع وحقوقه فالحكمة تضطرنا إلى حكمة الشورى التي أوصانا بها الرسول ﷺ.[1]

ثانيًا: تشجيع التجارة

التجارة هي دق باب الرزاق الذي بيده كلّ شيء بلسان المال والأمتعة، والتوجه إلى بابه طلبا للرزق، لأنّه إليه وحده يعود إسعاف الطلب.

تعد التجارة من النشاطات الإنسانية التي لا تتأثّر بتطوّر البشر ماديًا، بل يزيدها التقدم العلمي والتطور التكنولوجي أهمية تفوق ما كانت عليه في سابق الأيام، وسيبقى دورها متميّزًا، وستكون الحكومات والإداريون تحت وصاية التجارة، فلا تستطيع هذه الحكومات إدامة حياتها إلاّ بتأييد من قبل أرباب التجارة، ذلك أنّها من المصادر الرئيسة لميزانية الدولة.

مما يجعل التخصص في ميدان التجارة والحِرَف و المهن من أهم أبواب الرزق، وقوام هذين الميدانين على التعلّم والخبرة، فالخبرة والتجربة تخرج المعارف من الكتب إلى الواقع المعيش.

والتجارة التي يعمل على بعثها والتشجيع عليها، تقوم بدورها في فعاليتها التجارية

[1] انظر أضواء قرآنية ١٤١.

والاجتماعية على فكرة "الخدمة الإيمانية"، لهذا يسعى إلى تربية التجار بأخلاق تطوّر تجارتهم مع الله أولاً ثم مع البشر ثانيًا، ذلك أنّ علاقة التاجر بالله إن كانت على وفق طلب الشارع الحكيم، جلبت أثرها المادي ضرورة، فلا تفوته المنافع الدنيوية، بل يحققها مع تمام الرضا، وفق معايير أهل الدنيا، بل تفوق مكاسب أهل الدنيا بمراحل.

طلب رضا الله في التجارة:

التجارة مرضاة لله عبادة، والوقت الذي يقضيه التاجر الذي يراعي الحلال والحرام في تجارته عبادة، ومن فقد هذه المعاني في تجارته بعصيان ربه فيها، فإنّه سيتحوّل إلى تاجر ورجل أعمال محتال، وهي أقصر طريق لافتضاح أمره بين الخلق، فيفتقد الاحترام وتبدأ الأرباح بالتناقص وينتهي به الأمر إلى الخسارة.

النظافة والانتظام أساس نجاح التجارة:

يجب ألا يغيب عن البال أن نظافة أماكن التجارة ونظافة مكاتبها وانتظامها، أو وَسَاخَتها وعدم انتظامها يعكس في الأكثر نفسية ذلك التاجر أو رجل الأعمال وحالته، وهذا يؤثر تأثيرًا إيجابيًا أو سلبيًا على الزبائن.

أخلاق التجارة:

الاستقامة والأمانة روح العصر الحالي والتصرف بكل لباقة وأدب مع الزبائن هو روح التجارة، والتاجر الذي المُقَصِّر في أي أمر من هذه الأمور يكون قد خاصم روح التجارة وأضرّ به وسدّ أبواب ربحه.

خلق التواصل عند التاجر:

على التاجر والحرفي أن يكون عذب اللسان طلق الوجه ومتواضعًا، صادقًا في كلامه، لا يسأم ولا يضجر، ومع أنّ هذه الصفة ضرورية لأرباب كلّ وظيفة ومهنة، إلاّ أنّها تكون أكثر ضرورة للتاجر وللحرفي لكونهما على اتصال دائم مع مختلف طبقات الناس وعلى علاقة قريبة بمنافعهم أو أضرارهم.

توقيت العمل:

تَعَلُّم استثمار الوقت في عالم التجارة، لهذا يدعو الأستاذ إلى مضاعفة أوقات العمل وفق حاجة المتعامل، وبمنطق حسابي يرى الأستاذ أنّ الذين يفتحون أماكن عملهم قبل ساعة من المعتاد، ويغلقونها بعد ساعة من المعتاد يجعلون أيام أشهرهم ٣٥ يومًا وأيام سنتهم ٤٢٠ يومًا، بشرط قيامهم بأداء عملهم على الوجه المطلوب في ساعات العمل.[1]

المبحث الثاني

الجوانب التطبيقية من فكرة محاربة الفقر

كما جسّدها المتحققون بفكرة "الخدمة الإيمانية".

مؤسسات الخدمة في الواقع العملي:

تغطي مؤسسات الخدمة مجمل المجالات الحياتية، ففيها مؤسسات ذات الطابع التعليمي والبحثي، ومؤسسات ذات طابع صناعي وتجاري، وأخرى ذات طابع طبي، ورابعة ذات طابع إعلامي، فضلاً عن مؤسسات الخدمة ذات الطابع الإغاثي، ولكلّ مجموعة منها أثرها المشهود في محاربة الفقر، والغالب أنّه يأخذ طابع الإغاثة.

أولاً: مؤسسات الخدمة ذات الطابع التعليمي و البحثي وتوابعهما:

تتوزّع جهود الخدمة في هذا المجال على المؤسسات التعليمية بمختلف مراحل التعليم ومبيتات الطلبة، وقد شملت تلك المؤسسات التعليمية مدارس ابتدائية وتكميلية وثانوية وجامعية، فضلاً عن قاعات القراءة (المطالعة).

١- مؤسسات التعليم العام في تركيا:

تشمل المدارس التعليمية كل مرافق التعليم من مرحلة الحضانة إلى الروضة إلى الابتدائي والإعدادي (المتوسط أو التكميلي) إلى التعليم الثانوي، وبالنسبة للمرحلة الثانوية تتضمن كلّ التخصصات التعليمية الموجودة في النظام التعليمي العام.

تؤسس هذه المؤسسات التعليمية وتديرها شركات خاصة ذات أسهم، تعمل في إطار

[1] انظر الموازين ١٠٩-١١٠.

القوانين التي تضبط القطاع الخاص وتتبع وزارة التربية والتعليم التركية، وهي مؤسسات وإن كان بينها اتصال في فكرة الخدمة إلاّ أنّها مستقلة عضويًا عن بعضها، فلكل مؤسسة تعليمية شركتها الخاصة وإدارتها المستقلة، وهذا لا يمنع من استفادة تلك المؤسسات من بعضها في الخبرة المهنية و العلمية والبيداغوجية والإدارية و...إلخ.

تميّز هذه المدارس بالجودة العلمية والنوعية التعليمية، التي بلغت بها رتبة متقدّمة خوّلت لها تمثيل البلد في المحافل الدولية المتعلّقة بالمسابقات العلمية العالية، ويقرب عدد تلك المدارس من خمسمائة مؤسسة تعليمية في تركيا.

٢ - مدارس التأهيل للدخول للثانوية والجامعة[1]

يقوم نظام المدارس التأهيلية على فكرة التعلّم لأجل المشاركة في المسابقة الوطنية التي تسمح للناجح في التسجيل في مراحل التعليم الثانوي والجامعي، وهو نظام خاص بتركيا، وتابع لوزارة التربية والتعليم، يتقدّم بموجبه المترشحون للتسجيل في الجامعة إلى الامتحان الوطني العام بناء على التحصيل المكتسب في التعليم التأهيلي، وقد نجح أبناء الخدمة في فتح مدارس تأهيلية كثيرة، قدّمت خدمة تعليمية نوعية وأصبحت علامة النجاح في كافة تركيا، كما يوجد بها تعليم تأهيلي خاص بتلاميذ نهاية الإعدادي خاص بمن يريد مواصلة الدراسة في التعليم الثانوي، وتؤسس هذه المؤسسات كسابقاتها شركات خاصة يحكمها قانون القطاع الخاص وهي مؤسسات مستقلة عن بعضها تأسيسًا وتسييرًا، ويقرب عددها من ٦٠٠ مدرسة.

٣ - التعليم الجامعي:

أسس بعض المتحققين بفكرة الخدمة مؤسسات التعليم العالي والتي على رأسها جامعة الفاتح، وقد لحقت بها أخواتها الأربع هذا العام، ويسعى المتشبّعون بخدمة الأمة في مجال التعليم تأسيس خمسين جامعة في آفاق العشرية القادمة، إن شاء الله، وهي مؤسسات ذات طابع تجاري لأغراض تعليمية بقصد الخدمة.

---

[1] ظهرت هذه المدارس بسبب الاختبار الوطني الذي ترتبه الدولة ويتأهل بموجبه خريج الثانوية لدخول الجامعة حيث إن نسبة النجاح في المسابقة الوطنية ضئيل؛ فإن وجود هذا النوع من المدارس بجانب المدرسة العادية ضروري، يتردد الطالب على هذه المدارس أثناء الأسبوع أو في نهايته.

٤ - مبيت الطلبة:

لا تخلو مدينة من مبيتات الطلبة، وتختلف طاقات استيعابها فيصل بعضها إلى استيعاب ٢٥٠ طالبًا، وقد يسع المبيت أقل من هذا العدد، وتستوعب هذه المؤسسات تلاميذ مراحل التعليم الثانوي وطلبة الجامعات، من أهل المناطق النائية أو أبناء المدن الذي تضيق مساكنهم عن تحقيق تعليم نوعي، والغالب أن تكون المبيتات فاخرة، يقيم فيها الطلبة مجانًا أو بتكاليف رمزية. وعددها في المجتمع التركي كبير جدا يفوق الحصر.

٥ - قاعات المطالعة و البحوث والقراءة:

تنتشر قاعات المطالعة والقراءة في كثير من المدن التركية وهي موجودة في المناطق الفقير والغنية على السواء، تفتح في الأحياء الشعبية ويتردد عليها الطلبة من مختلف مراحل التعليم، فضلاً عن الذين لا يملكون القدرة المالية للذهاب إلى المدارسة التأهيلية أو المدارس الخاصة، و بهذه القاعات مدرسون متطوعون يساعدون الطلبة في دروسهم مجانًا، ويدربونهم على تجاوز الاختبارات الوطنية. وعددها كبير في المجتمع التركي.

ويقرب من هذا وجود مراكز متعددة الخدمات في المدن الكبيرة كإسطنبول، الذي يوجد بها "الأكاديمية" وهي مركز متعدد الخدمات يغلب عليه الخدمة البحثية والتربوية، فضلاً عن الدرس التوجيهي الأسبوعي القائم على التربية المستدامة بالوعظ والإرشاد والمطالعة الهادفة للكتب، وهي فرصة سانحة للتكوين الفكري والحركي والتدرّب على التبليغ.

٦ - مؤسسات الخدمة التعليمية في الخارج:

عدد المدارس القائمة على فكرة الخدمة الإيمانية كثير، ومنتشر في أكثر من ١٤٠ دولة، وعدد مدارسها لا يقل عن ١٥٠٠ مؤسسة في مختلف مراحل التعليم فضلاً عن مراكز تعليم اللغات والإعلام الآلي.

وقد نجح المتشبّعون بفكرة الخدمة في تأسيس ١٥ جامعة في مختلف أنحاء العالم و يطمح المتحققون بالخدمة إلى فتح جامعات جديدة في أذربيجان وجورجيا وكازاخستان والبوسنة وألبانيا ونيجيريا...

دور مؤسسات الخدمة الإيمانية في التعليم بمحاربة الفقر في الفضاءات الآتية:

- مساعدة الفقراء على الانتساب إلى هذه المؤسسات بتكلفة رمزية أو تكلفة يغطي نفقاتها بعض المتحققين بفكرة "الخدمة" من التجار أو الصناعيين، كما يمكن أن تتولى الشركة المُؤَسِسَة للمُؤَسَسَة التعليمية بتغطية النفقات.

- تتولى هذه المؤسسات مجمل النفقات المتعلّقة بالتمدرس والتعليم، وما يترتّب عليها، وهذا له صلة بقاعات المطالعة والمبيت، التي يتولى نفقاتها الأغنياء والتجار لصالح أصحاب الحاجة من الفقراء.

ثانيًا: مؤسسات الخدمة ذات الطابع الصناعي والتجاري:

مؤسسات الخدمة ذات الطابع التجاري والصناعي كثيرة عددًا في الخارج والداخل، وتعد من الروافد الرئيسة لسائر المؤسسات الأخرى،ذلك أنّ، المؤسسات التعليمية وبمجمل مراحلها تقوم بشكل أو بآخر على فعالية المساعدات التي تقدّمها المؤسسات التجارية والصناعية، فبعض التجار والصناعيين يتكفّلون ببعض المتمدرسين في مختلف مراحل التعليم، وهي الفلسفة التي تقوم عليها فكرة الخدمة، ذلك أنّ كلّ جهة من تلك الجهات تتابع بشكل دقيق الحاجات التعليمية والمَدَنِيَة (اللوجستيكية) التي يحتاجها المعلم والمتعلّم في كل ما يخص العملية التعليمية وما يحيط بها من وسائل الإعاشة والتعليم والمبيت وما يخدمها من قريب أو بعيد، وقد ظهر بهذا الصدد تنافس كبير بين المتحققين بفكرة الخدمة في مجال خدمة التعليم بما يرفع من منسوب التحصيل العلمي العام للأمة في المجتمع التركي والعالم، سنركّز جهدنا على بيان الأعمال الاقتصادية في الداخل ثم الخارج.

مساهمات مؤسسات الخدمة التجارية والصناعية في المجتمع التركي:

الخدمة لا تملك أنشطة اقتصادية. بهذا العنوان، الحال أنه يوجد تجار، ورجال أعمال اقتنعوا بنجاعة هذا الأسلوب يمولون هذه الخدمات طوعًا. هؤلاء التجار لهم مصانعهم ومحلاتهم التجارية المختلفة الأحجام، فمنها الصغيرة والمتوسّطة والكبيرة، وهم ينفقون مما يكسبون لإنشاء مدارس أو مدن جامعية ومبيتات أو إعطاء منح دراسية

للطلبة، وعدد هؤلاء التجار مئات الآلاف، ويزيدون كل يوم، فهم يجتمعون حول معقولية الاتجاه والتفاف حول فكرة الخدمة.

أسس التجار المتحققون بفكرة "الخدمة" مؤخرًا أكبر اتحاد رجال أعمال في تركيا يعرف باسم (توسكون)[1] يعمل هؤلاء على مد الجسور التجارية بين تركيا والعالم، لو لـ"توسكون" حضور مشهود في كثير من أرجاء المعمورة، ويستقطب رجاله الأموال الأجنبية للاستثمار في تركيا.حتى غدا من العادة أنّه ما وجدت مدرسة إلاّ وجد التجار والصناعيون القائمون على خدمتها، لهذا لهم حضور في أكثر ١٤٠ دولة، بحسب وجود المدارس.

عقدت "توسكون" مجموعة من الملتقيات الضخمة. الملتقى الأول كان مع القارة الأفريقية التقى فيها مئات من التجار ورجال الدولة من أكثر من أربعين دولة أفريقية، وخلال الملتقى تم التوقيع على صفقات عمل كثيرة. ثم ملتقى مع دول الشرق الأقصى، وملتقى مع دول البلقان وأوربا... وعقد هذه السنة ملتقى دول العالم وشارك فيه ٥٠٠٠ آلاف تاجر من كل أنحاء العالم، وتم تمثيل ٦٠ دولة على مستوى وزاري.

التاجر الذي كان يخشى من أن يخرج من قريته أو مدينته أصبح بفضل الخدمة يجوب في آفاق واسعة، ويختار منها الأكثر فعالية لنشاط الخدمة الإيمانية، فكان لهذا المسعى مساهمة لا تنكر في تجاوز تركيا للأزمة الاقتصادية الحالية.

الخدمات المقدّمة في مجال محاربة الفقر المادي والمعنوي:

- اقتسم التجار والصناعيون المقتنعون بفكرة "الخدمة" المدارس والمؤسسات التعليمية والعلمية والطبية المبثوثة في العالم، فتتكفّل كلّ شركة أو مؤسسة بمدارس مخصوصة يتولون تسديد كلّ نفقاتها التي تعود في آخر المطاف إلى خدمة الفقراء والمساكين.

- يتولى التجار والصناعيون في داخل تركيا وخارجها إعانة المحتاجين في كثير من المناسبات الدينية، منها شهر رمضان ومنح مساعدات مالية عينية لصالح فقراء البلد الذي تتحرك فيه الصناعة والتجارة.

[1] كونفدرالية الصناعيين التركية، وهي تتضمن سبعة فيدراليات ضخمة لرجال الأعمال تشتمل على مئات من جمعيات التجار المنبثقة في مناطق مختلفة من تركيا. وتوسكون تشتمل على ١٥ ألف عضو من عالم التجارة.

- يتولى المقتنعون بفكرة الخدمة من أهل الصناعة والتجارة، دفع منح دراسية لصالح الطلبة الفقراء من أهل البلد التي يزاولون فيها تجارتهم، كما قد يغطون نفقات تعلّم اللغات والإعلام الآلي، وتصل أحيانًا حدّ دفع نفقات الاستشفاء في بعض البلدان بالنسبة للفقراء والمساكين.

- تشغيل اليد العاملة المتخصصة واليد العاملة العامة في الفضاء الصناعي والتجاري لهذا يسهمون في حل جزء من مشكلة البطالة في البلدان التي يزاولون فيها نشاطهم الصناعي والتجاري.

ثالثًا: مؤسسات الخدمة ذات الطابع الطبي:

يبذل بهذا الصدد جهد مشكور لتشكيل مجموعة مستشفيات كما هو الحال بالنسبة للمدارس. لكن إنشاء المستشفيات وتكوين الأطر الطبية بحاجة إلى جهد مضاعف، وبالرغم من صعوبتها، فالجهود حققت بعض النجاح، فأنشئت عدّة مستشفيات في تركيا، وهي مؤسسات خاصة يحكمها القانون الذي يضبط القطاع الخاص، وأنشئ بعضها في المدن ذات الكثافة السكانية العالية من نحو إسطنبول وإزمير وقونيا وقيسيرة وإرضروم وبورصة...

يدير هذه المؤسسات إدارة مستقلة تتكفّل بكل مستلزمات العمل الاستشفائي الناجح، وهي تشمل كافة التأمينات الرسمية للموظفين والعمال وأصحاب العمل. وأشهر تلك المؤسسات الاستشفائية "مستشفى السماء" المتميّز بخدماته النوعية والمهنية العالية، لهذا كان محلّ عناية كثير من رجال الفكر والعلم والسياسة و التجارة و... في الخارج والداخل.

وتنظّم هذه المشافي الرحلات الطبية التي يرتبها الأطباء الذين يعملون في هذه المستشفيات مع بعض الأطباء الآخرين الذين يقاسمونهم نفس فكرة من أبناء الخدمة لكنهم يعملون في مستشفيات حكومية وخاصة أخرى. وقد رتب هؤلاء رحلات طبية إلى بعض الدول العالم.

الخدمات المقدّمة في محاربة الفقر في المجال الطبي:

- معاملة خاصة بالمحتاجين والفقراء والمساكين، إذ لهم الحق في تخفيضات خاصة

في التشخيص (الفحص) والاستشفاء (البقاء في المستشفى) والتداوي (العلاج).

- لم يقتصر نشاط الخدمة الطبي على تركيا، إذ نظم المقتنعون بفكر الخدمة الإيمانية من الأطباء والإطار "شبه الطبي"، سواء كانوا في المشافي القائمة على "فكرة الخدمة" أو الموظفون في القطاع العام والقطاع الخاص الآخر، بتنظيم رحلات طبية لبعض الدول الأفريقية، مثل نيجيريا وكينيا والكونغو وتنزانيا والسودان وإثيوبيا وأماكن أخرى كثيرة.

- العمل على تأسيس مستشفيات في مختلف الأماكن من العالم، وخاصة في الدول الفقيرة أو التي تعيش توتّرات سياسية أو اقتصادية أثرت على مستوى الصحة العام في تلك البلدان، وخاصة البلدان الإفريقية وبعض بلدان القارة الأسيوية.

- استيعاب المتخرجين في كثير من التخصصات من نحو الطب العام وبجموع تخصصاته، فضلاً عن الإطار شبه الطبي والتخصصات الخادمة كالمالية والقانون و الإدارة وإدارة الأعمال والتسويق، وهذا ليس خاصًا بتركيا، بل تشمل كل المناطق التي يتحرّك فيها هذا النشاط.

رابعًا: مؤسسات الخدمة في الإعلام والنشر:

النشاط الإعلامي من أكبر عوامل صناعة الرأي العام والمحافظة عليه، لهذا كان الجهد المبذول في هذا كبيرا وعميقا، ومؤثرا بشكل لافت للانتباه.

الإعلام المرئي والمسموع:

مجموعة قنوات (STV) سامانيولو (مجرة التبان) وهي تشتمل القنوات الآتية:

قناة إس تي في: وهي قناة شاملة وتغطي ١٥٠ دولة في العالم وتصنف بين أكبر ٥ قنوات في تركيا من حيث المشاهدة، ولها بث خاص بأمريكا باللغة التركية وبث خاص بأوروبا تتفق مع القناة الأم أحيانًا وتختلف من حيث نوع برامجها أحيانًا، وتبثان أحيانًا باللغة الإنكليزية والألمانية.

- قناة مَهْتاب: وهي قناة فضائية ثقافية حوارية.

- قناة إس تي في خبر: وهي قناة إخبارية.

- قناة يومورجاك (الكتاكيت): وهي قناة للأطفال.

- قناة الخزر: وهي قناة تبث في دول أسيا الوسطى التركية وتتواصل معهم باللهجة الأذربيجانية.

- قناة أبرو: وهي قناة تنطلق من أمريكا وتغطي الولايات المتحدة الأمريكية وتبث باللغة الإنكليزية.

إضافة إلى ثلاث إذاعات فضائية، الأولى ثقافية، والثانية إخبارية، والثالثة شبابية.

الإعلام المقروء (الصحافة المكتوبة):

مجموعة زمان الإعلامية، وهي تشتمل على التالي:

جريدة زمان التركية: وهي جريدة يومية، وهي الجريدة الأولى من حيث المبيعات في تركيا حيث قارب عدد مبيعاتها المليون نسخة. صحيفة زمان تطبع في ١٤ دولة باللغة التركية واللغات المحلية مناصفة وتحتوي على أخبار محلية كذلك.

توديس زمان (الزمان اليوم) وهي جريدة يومية تصدر باللغة الإنكليزية، وتبيع ٣٠ ألف نسخة، وهي الأولى في الصحف الإنكليزية الصادرة من تركيا.

وكالة جهان للأنباء: وهي وكالة أخبار عالمية ولها مراسلون في كل أنحاء تركيا وفي أغلب أنحاء العالم، وتعد أكبر وكالة أنباء في تركيا.

دور النشر المرتبطة بفكرة الخدمة:

تقوم دور النشر القائمة على فكرة الخدمة بنشر فكر الأستاذ فتح الله كولن، وتترجم كتبه إلى كثير من اللغات العالمية، على رأسها العربية والأوردية والفارسية والإنجليزية والفرنسية فضلاً عن اللغات الأسيوية، من المكاسب المهمة بهذا الصدد ما يأتي:

- دار النيل للطباعة والنشر،ولها فروع في تركيا والمقر الرئيس في القاهرة بجمهورية مصر العربية، وحضورها في المعارض الدولية للكتاب مشهود من الخليج العربي إلى المغرب العربي، فضلاً عن حضورها في الجمهوريات الآسيوية وأوربا وأمريكا، ودار النيل ليست الوحيدة، فهناك كثير من دور النشر ذات الطابع المهني المتميّز.

- مجلة حراء، وهي مجلة ثقافية دورية تصدر بالقاهرة (مصر)، وتستقطب كثير من

أقلام الجادة في العالم العربي وتركيا، وهي المجلات التي توزّع أثناء اللقاءات العلمية والتعليمية بل اللقاءات الصناعية والتجارية، وقد نشر منها إلى الآن ١٦ عددا،كان آخرها العدد: ١٦ (يوليو-سبتمبر) ٢٠٠٩.

- مجلة أكسيون: وهي مجلة أسبوعية إخبارية تحليلية سياسية وتصل مبيعاتها إلى ٣٠ ألف نسخة وتعتبر الأولى في بابها.

- كما توجد مجلات علمية وأدبية كثيرة مؤسسة على قاعدة الخدمة الإيمانية، يستوعب بعضها الأقلام المتخصصة،و آخر يستوعب الأقلام الناشئة.

الخدمات المقدّمة في محاربة الفقر في المجال الإعلامي:

- كثير من تلك الوسائل الإعلامية أداة فعالة لتربية المجتمع على فكرة الخدمة الإيمانية، سواء تعلّق الأمر بالصحافة المكتوبة أو التلفاز أو غيرها من الوسائل، وهو وسيلة بالغة الأثر في محاربة "الفقر المعنوي".

- تقديم الخدمات للفقراء والمساكن من خلال التعريف بحالة الفقر التي يرزح فيها المجتمع، والتأكيد على قيم التكافل والتضامن والتآزر مرضاة لله تعالى.

- التعريف بالنماذج الرائدة في "الخدمة الإيمانية" في مختلف شعاب الحياة، وذلك بالانتقال الميداني إلى فضاءات الخدمة،تعريفا بها وتشجيعًا على البذل فيها.

-استيعاب المتخرجين في ميدان الإعلام والاتصال، فضلاً عن التخصصات ذات الصلة، من نحو الأدب العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية.

كلّ الجهود السابق ذكرها تعدّ وسيلة فعّالة لمحاربة الفقر بمعنييه من منظور تنموي من خلال تنمية الفرد تربويًا وفكريًا وعلميًا ثم ماليًا، بتحسين القدرة الشرائية للمواطن، ودمجه في عجلة التنمية العامة للأمة والمجتمع، فتشمل معركة التنمية الجوانب المعنوية والجوانب المادية على السواء.

خامسًا: مؤسسات الخدمة ذات الطابع الإغاثي:

الأصل أنّ المؤسسات المشتغلة بفضاء الإغاثة أن تنظم للضرورات الاستعجالية أيام

المحن والشدائد، وخاصة الزلازل والحروب، وبهذا الصدد ظهرت مؤسسات قائمة على فكرة "الخدمة" ذات طابع إغاثي منها، جمعية "كيسمه يوكمو" (هل من أحد؟)[1] الإغاثية، وهي جمعية خيرية تم تأسيها سنة ١٩٩٧، وتزامنت نشأتها مع زلزال مرمرة.

تشمل هذه الجمعية عشرات الجمعيات المهتمة بمسألة الإغاثة، ولها مئات مشاريع الإغاثة داخل تركيا وخارجها. وتعد من أكبر الجمعيات الخيرية في تركيا. كان لها دور بارز في توسونامي أندونيسيا وزلزال بيرو والصين، وزلزال باكستان، وأحداث غزة الأخيرة.

وتحقيقًا لمسعى الإغاثة تعمل الجمعية على إنشاء قرية حديثة متكاملة في دارفور تبني بموجبها ٣٠٠٠ وحدة سكنية مع مستشفى ومدرسة وسائر مستلزمات الحياة الكريمة.

وبيّن من عنوانها أنّها تقوم على الاستجابة الطوعية لحاجات الناس أثناء الأزمات والحالات المستعصية مثل الأعاصير و الزلازل والحروب والفقر.

الخاتمة

ليس من القصد الأولي في حركة الإصلاح القائمة على فكرة "الخدمة الإيمانية" محاربة الفقر المادي، وإن لم يكن غائبًا في التحقق العملي للفكرة نفسها، ذلك أنّ محاربة الفقر المادي ثمرة من ثمرات السعي إلى الخدمة الإيمانية في شعاب الحياة.

وأثر الخدمة الإيمانية يُرى في شعاب الحياة، فيكشفها حال الفقير والمحتاج والمريض وصاحب الحاجة، وفعالية هذا المسعى تقوم على محاربة الفقر المعنوي، ورأس ما يستند إليه في محاربته تشجيع التعلّم والبذل له بكلّ ما نملك، ذلك أنّ العلم والتربية هي المبيدات الحقيقية للفقر، وحيثما عدم هذا المبيد سكن الفقر.

وحركية التعليم بوارجها أو سفنها المدارس والثانويات والجامعات ومراكز البحث، ويلحق بها مبيت الطلبة وقاعات المطالعة، والمستشفيات... وقودها المال، لهذا نحن بحاجة إلى ما يجلب المال وينميه، وعمدة نماء المال التجارة والصناعة،

---

(١) انظر: http://www.kimseyokmu.org.tr/en.

والخدمات العامة، لهذا نحن بحاجة إلى صناعة متطوّرة وتجارة ناجحة قائمة على خلق الأمانة والصدق، مثلما نحن بحاجة إلى تربية الأمة على هذه الخلال القويمة من خلال التواصل الإعلامي والتربوي الفاعل، ولا يتأتى لهذا المكسب أن ينجح إلاّ إذا حافظنا على "فكرة الخدمة الإيمانية" نغرسها ونتعدها بالسقي بالتذكير بالله وربط الهمم بجلب مرضاته، لأنّها أكبر دافع على البذل وأنفع مهوّن لمتاعب الطريق مهما طالت، وكلّما تعلّقت الهمم بالعوالي هان البذل واستصغر السعي واستقل (أي تحقق بأنّه قليل) الجهد المبذول، ودعته هذه المعاني إلى تنمية القدرات الإيمانية والمعرفية تحقيقا لهذا المقصد النبيل (الخدمة) ولا الطريق لتحقيقه (طريق إجباري) غير العلم والتربية.



برامج ومشروعات مكافحة الفقر في الداخل والخارج: نماذج مختارة

أيمن عبد الله شحاتة[1] / عبد الله محمد عرفان[2]

تهتم هذه الورقة البحثية بمحاولة تقديم صورة شاملة قدر الإمكان لبرامج ومهام مكافحة الفقر في مصر وتركيا، مع مراعاة سياق كل تجربة من جهة البيئة الثقافية والاقتصادية والسياسية والمؤسسية المحيطة بهذه المشروعات والبرامج. وتنقسم الدراسة إلى جزأين أساسيين؛ الأول منهما يعرض أبعاد الرؤية التنموية لدى الشيخ محمد فتح الله كولن، والتي تظهر في أفكاره ونمط حركته والمشروعات المتنوعة التي تنبثق عنها. فإنها وإن كانت في بعض مؤسساتها متخصصة في محاربة الفقر، فإنها قبل ذلك وبعده تؤسس لتنمية إيمانية عمرانية مستدامة.

ويعرض الجزء الثاني من الدراسة بعض برامج ومشروعات مكافحة الفقر في تركيا ومصر، وذلك في أربعة محاور؛ أولها: التعرف على البرامج والأنشطة الخاصة بمحاربة الفقر سواء على المستوى المحلي أو الدولي، وثانيها: التعرف على كيفية تنفيذ هذه الأنشطة على أرض الواقع المحلي والعالمي، بينما يتمثل ثالث هذه المحاور في: أنشطة جمع التبرعات والتعرف على تنوعها وآلياتها، ورابعها: محور جهود المنظمة للتعريف بها وبأنشطتها بغرض جمع التبرعات. وسيتم تناول هذه المحاور والنقاط المتفرعة منها بمراعاة السياق التركي والمصري العام وذلك الخاص بالحالة العامة التركية والمصرية.

---

[1] باحث وممارس في مجال التنمية الاجتماعية والاقتصادية، ويمكن التواصل معه على البريد الألكتروني، ayman1@aucegypt.edu.

[2] معيد بقسم إدارة الأعمال، كلية التجارة، جامعة الأزهر، ويمكن التواصل معه على البريد الألكتروني، erfan_am@yahoo.com.

شبكة مفاهيم الإنجاز

يقترب الشيخ فتح الله كولن من معالجة قضية التنمية والفقر بمقتربات غير تقليدية من جهة شمولها وفعاليتها وحركيتها، فهو يقوم في البداية بإعادة تعريف الفقر بإدماج الأبعاد المعنوية والروحية والفكرية به، ليحقق التوازن بين الروح والمادة، ويصبح مثلما هناك فقر في المادة، يكون هناك فقر في والروح، كما قد يكون هناك فقر في الفكر أيضًا. وكما أن فقر المادة بحاجة إلى مكافحة وتنمية، فإن فقر الروح والفكر بحاجة إلى تنمية أيضًا.

ويحدد كولن المشكلة في الأفكار وفي علاقة الأفكار بالحركة،[1] ولهذا فإنه يحاول أن يعيد جلاء أوجه الفعالية في المفاهيم الإسلامية التي ألهبت قلوب الصحابة الكرام وألهمت فكرهم وحرّكتهم فحققوا ما حققوه من مجد وعظمة خالدة، مثل مفهوم الاستخلاف والتدبر والفهم والجهاد[2] والقدر والإرادة[3] والمسئولية[4] والتضحية؛ فمن خلال شعور الإنسان بحقيقة استخلافه في الأرض وحقيقة دوره فيها وعلاقتها بالآخرة، تنضبط علاقته بالكون بكل مشتملاته من بشر وحيوان وجماد. كذلك، فإنه يشعر بالحاجة إلى التدبر والفهم لهذا الكون بغرض التعرف على الله ﷻ وبقصد التعمير في الأرض، ويتطلب هذا جهادًا مستمرًا وواعيًا للنفس، ومجاهدة مستنيرة للصعوبات والمشاق ومحاربة للكسل والدعة بقوة الإرادة التي تتغذى دومًا بمزيد من الشعور بالمسئولية تجاه النفس والعالم.

تؤدي هذه الرؤية في جملتها إلى تغيير موقف الإنسان المسلم من الكون ومن

---

(1) انظر تناول الشيخ محمد فتح الله كولن للعلاقة بين الفكر والحركة في كتابه ونحن نقيم صرح الروح، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٩، ص ٥٧.

(2) انظر تناول الشيخ لمفهوم الجهاد الكبر والأصغر في كتابه روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، ط٥ ٢٠٠٩-١٤٣٠، ص ٢١-٢٦.

(3) انظر تناول الشيخ لمفهوم القدر وعلاقته بالإرادة في كتابه القدر في ضوء الكتاب والسنة، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، ط٤ ٢٠٠٩، ص٢٢، ص١٣٥.

(4) Robinson, Simon, (2008),"Fethulla Gulen and the Concept of Responsibility", conference entitled 'Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gulen Movement' has been held on November 14-15, 2008 at Georgetown University, Washington, D.C.

العمل والسعي في الحياة الدنيا والإضافة إليها بقصد تعميرها، ويترافق هذا مع صياغة فهم معاصر للمال ودوره في الحياة الدنيا وكذلك دوره في الحياة الآخرة من خلال تقديمه لمفهوم التضحية بالنفيس مقابل رضا الله ﷻ اقتداءً بالرسول ﷺ وصحابته الكرام في خدمتهم للإسلام.

تنتهي هذه الأفكار والمفاهيم لدى اعتناقها وتمثلها من قبل الفرد المسلم إلى إنتاج نمط حياة جديد للمسلم، من سيمائه حب العلم، والإنجاز والاهتمام بالأسباب واعتبار النتائج عند تقييم الأعمال الدنيوية، بالإضافة إلى احترام العمل وايلائه ما يستحق من فكر وجهد وعناية من أجل قيامه على الوجه الأكمل. كذلك، فإنه يؤدي إلى ظهور روح الريادة والاكتشاف في التجارة والصناعة والعلوم بغرض اكتشاف آيات الله تعالى في الأنفس والآفاق والتدبر في كون الله؛ مما ينتهي بإنسان جديد ومجتمع حديث مؤمن ومؤتمن على الحضارة والإنسانية. يأتي كل هذا في سياق القربة إلى الله تعالى والعمل من أجل مرضاته، لا باعتباره عملاً دنيويًا تعود فوائده علي الشخص المعني به فقط، لكن باعتبار ذلك عين الجهاد الأكبر ووسيلة القرب من الله تعالى وطاعته. فهنا يتحول الجهد والتركيز الإضافي اللازمان للإتقان إلى قربة وطاعة لله تعالى بدلاً من اعتبارهما فضل طاقة أو عملاً غير مطلوب سوى لأغراض الربح وزيادة المبيعات.

يترافق مع هذا حس الزهد في الدنيا الذي يترجم لدى الفرد المسلم في التخلي عن استهلاكيات التظاهر التي تنتج عن العجب والكبر والتمركز حول الذات السائدة في عالم الأعمال والاقتصاد مما يدفع المتحلين بهذه السمات إلى التخلي عن النفقات غير الضرورية التي غالبًا ما تترافق مع مظاهر الأبهة والفخر، وهو ما يؤدي إلى زيادة الادخار. وهذا ما يمكّن من تحقيق معدلات نمو اقتصادي وحضاري أسرع من المعتاد، وبهذا تتحقق الشهادة على العالم وتصبح المجتمعات الإسلامية قبلة للعالمين.[1]

[1] Uygur, Selcuk, (2007), "Islamic Puritanism" as a Source of Economic Development: Contributions of the Gülen Movement", A paper presented to A conference entitled "Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement" was held at SOAS University of London, House of Lords and London School of Economics.

تنمية الثقافة وثقافة التنمية

أدت عملية التجديد في القيم والأفكار التي قام بها الشيخ كولن إلى تغيير الأفراد لرؤيتهم للوقت وللأشياء والأشخاص والأحداث،[1] فتغيرت طريقة تعاملهم مع الوقت باعتباره مسئولية، وكذلك اختلفت نظرتهم إلى المال من حيث أهميته وطرق جمعه ومنافذ صرفه، الأمر الذي يتبدى في سهولة إخراج المقتنعين بفكرة الشيخ كولن لنسبة تصل من ٢٠ إلى ٧٠٪ من دخولهم كتبرعات للمساهمة في مشروعات الحركة المختلفة[2] وقضائهم لساعات أطول في العمل. وبذلك، فإننا نجد أنفسنا هنا أمام عملية تجديد ثقافي أدت إلى حركة مختلفة بنتائج مختلفة.

وبتحديد أولويات الأمة وأهداف الحركة في محاربة الجهل والفقر والفرقة، تم الشروع عن طريق المبادرات المنسّقة في تأسيس منظومة تعليمية من مدارس ومراكز تعليمية ومراكز ثقافية وجامعات مما يوفر العمالة المتميزة، وتؤدي فكرة التعاون إلى حفز رجال الأعمال لتأسيس تجمع لهم يُعرف باسم (توسكون TUSCON) لتبادل الخبرات والمعارف التجارية والعلمية وتوسيع دوائر التعامل من الأطر المحلية الضيقة إلى العالمية؛ الأمر الذي أتاح إمكانية خلق فرص عمل هائلة تساعد في تخفيض معدلات البطالة والفقر عن طريق المشروعات الناجمة عن هذه المنظمة. كذلك، فإن التوسع في الأعمال يؤدي إلى زيادة الأرباح التي يذهب جزء كبير منها بشكل طوعي إلى استكمال التوسع في المشروعات التعليمية والإغاثية والتنموية الأخرى، كما يعمل التوسع التجاري على المستوى الدولي على تمكين الحركة دوليًا عبر نشر أفكارها ومؤسساتها عبر العالم.

يمكن لنا إذن أن نفهم ما نراه من مؤسسات ومشروعات على أنها نتاج لثقافة مختلفة أفرزتها صياغات كولن للأفكار الإسلامية بصورة عصرية، وهذا يتفق مع نتائج حركة

(1) للمزيد حول مفهوم الثقافة انظر، مالك بن نبي "مفهوم الثقافة" و"المسلم في عالم الاقتصاد"، دار الفكر، دمشق.

(2) Edbaugh, Helen Rose, & Koc, Dogan, (2007), "Funding Gulen-Inspired Good Works: Demonstrating and Generating Commitment to the Movement", A paper presented to A conference entitled "Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement" was held at SOAS University of London, House of Lords and London School of Economics.

التغيير الثقافي التي قام بها الرسول الكريم ﷺ للصحابة الكرام، وهو ما تبعه تغير هائل في واقع الجزيرة العربية والعالم نتيجة لتصرفات جديدة وفعالة ناجمة عن رؤية مختلفة للواقع. إذن، يمكن لثقافة الإنجاز أن تمكننا من إعادة ترتيب الواقع في عقولنا بشكل جديد يمكن من تغييره للأفضل.

ويكتسب مدخل الثقافة أهمية خاصة في القرن الواحد والعشرين، حيث لاحظ علماء الاقتصاد أن تفسيرات التفاوت بين الدول في معدلات التقدم التي تعتمد على الموارد أو القوة العسكرية أو الجغرافيا أو السمات البيولوجية لم تعد تصمد أما البحث والتمحيص فلا؛ فاليابان مثلاً لا يوجد لديها وفرة في الموارد وسنغافورة ليس لديها جيش قوي وهكذا. لهذا، برز اتجاه قوي يؤكد على أهمية القيم الثقافية ورؤية الكون في التطور الاقتصادي والحضاري، وأن الذي يصنع الفروق الحقيقية بين الدول والحضارات هي الثقافة والقيم.[1]

مشروعات وبرامج مكافحة الفقر

نحاول في هذا الجزء من الورقة البحثية عرض مشروعات مكافحة الفقر في كل من مصر وتركيا، ونحاول أن نتناول هذه المشروعات في أربعة محاور؛ أولها هو ماهية هذه المشروعات والبرامج، وثانيها هو طرق تنفيذها وإدارتها، وثالثها هو طرق جمع التبرعات ورابعها هو أنشطة التعريف بهذه المشروعات بغرض جمع التبرعات وجذب المتطوعين. ونهدف عبر هذه المحاور الأربعة أن نعرض للمشروعات بشكل يمكّن من فهم أهدافها وثمارها وآليات تنفيذها، مما يساعد على نشرها بفعالية ونقدها بهدف تطويرها أيضًا. وهو ما نرجو أن تتم به الفائدة.

وكما تم التوضيح في الجزء السابق، فإن حركة الشيخ كولن لها العديد من المؤسسات والمشروعات التي وإن كانت تحقق أهدافًا أخرى غير محاربة الفقر -بمعناه الضيق- مثل محاربة الجهل أو الفرقة، فإنها تقوم بمحاربة الفقر بمعناه الواسع، وهو

[1] للمزيد حول هذا الموضوع انظر كتاب "الثقافات وقيم التقدم" تحرير لورنس هاريزون وصامويل هانتنجتون، ترجمة شوقي جلال، المشروع القومي للترجمة، رقم ٥٣٦، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥.

ما نقصده في هذا البحث. فالفقر يشمل الحرمان المادي والمعنوي سواء الروحي أو الفكري، وبالتالي فإن أي جهود لمحاربة الجهل أو المرض أو الفرقة تصب في جهود محاربة الفقر بمعناه الواسع.

ولقد أسست حركة كولن مؤسسة متخصصة للأعمال الخيرية والإغاثية تسمي "هل من أحد؟" تقوم بالعديد من المشروعات في تركيا وخارجها سوف يركز البحث عليها مع الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة في مصر. والتي وقع الاختيار عليها لشمول نشاطها وقرب مشروعاتها نسبيًا من مشروعات "هل من أحد؟"، بالرغم من وجود جمعيات خيرية أخرى في مصر مثل جمعية رسالة للأعمال الخيرية وجمعية مصر الخير. وسيتم في البداية التعريف بالجمعيتين، ثم المضي قدمًا في توضيح المحاور الأربعة.

هل من أحد (كيمسة يوك مو Kimse Yok Mu)؟

تأسست جمعية "هل من أحد؟" الخيرية في عام ٢٠٠٤ في تركيا كجمعية غير هادفة للربح. وتستمد الجمعية اسمها من اسم لبرنامج تلفزيوني في قناة درب التبانة (Samanyolu) والذي كان يغطي أحداث زلزال وقع في عام ١٩٩٩ في منطقة مرمرة وقتل حوالي ٣٥ ألف تركي.[1] كان البرنامج يحشد الجهود ويجمع التبرعات لضحايا الزلزال. وللجمعية الآن حوالي ٨١ فرعًا في أنحاء تركيا، وفي خارج تركيا لها تواجد في البلدان الأوروبية التي بها جالية تركية كبيرة مثل ألمانيا وهولندا وفرنسا.[2]

ولقد تم تأسيسها كجمعية خيرية للمساعدة،[3] ولذلك فهي تقوم بوظيفة الجسر بين

---

[1] Michel, Thomas,(2008)," Fighting Poverty with Kimse Yok Mu", A paper presented to a conference entitled 'Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gulen Movement' has been held on November 14-15, 2008 at Georgetown University, Washington, D.C.

[2] Koc, Dogan, (2008), "Generating an Understanding of Financial Resources in the Gulen Movement:"Kimse Yok Mu" Solidarity and Aid Association". paper presented to a conference entitled 'Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gulen Movement' has been held on November 14-15, 2008 at Georgetown University, Washington, D.C.

[3] مقابلة إليكترونية مع الأستاذ جلال ترك أوغلو، نائب رئيس الجمعية، حيث تم إرسال مجموعة من الأسئلة عبر البريد الإلبكتروني، وتمت الإجابة عليها في الفترة من ٩ إلى ٢٩-٩-٢٠٠٩.

المتطوعين وذوي الاحتياجات، وبذلك لا تستهدف جمعيتنا الربح فهي قائمة على أساس التطوع والتضحية. وتستهدف الجمعية منع الفقر أو على الأقل أن ترفع من مستوى المعيشة للفقراء.

الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية

تأسست في عام ١٩١٢ على يد الإمام الشيخ محمود محمد خطاب السبكي في مصر، وهي جمعية دعوية إصلاحية اختطت لنفسها الوسطية والاعتدال تعمل على ترسيخ مفهوم أن الدعوة إلى الله تعالى بالقول والعمل وأن الأمة لن تقوم لها قائمة إلا بعمل دءوب لإقامة فروض الكفاية وقضاء حاجات أهل الحاجة.

وتتخذ الجمعية أربعة مسارات رئيسة لتحقيق هذا الهدف، وهي:

١- الدعوة القولية: ويتم تحقيقها من خلال (الدروس - الخطب - الندوات - معاهد إعداد الدعاة) المنتشرة على مستوى الجمهورية.

٢- الدعوة العملية، وهي ما يندرج تحت العمل الصالح والذي ينقسم بدوره إلى قسمين وهما: الأول: المشروعات الاجتماعية مثل كفالة اليتيم وتحفيظ القرآن الكريم وهي تعمل على تخليص الأمة من الفقر والجهل، والثاني: المشروعات الطبية التي تقدم الخدمات الطبية المجانية للمسلمين وغير المسلمين.

٣- الإغاثة الخارجية والداخلية: وهي تجسد قول الله تعالي ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات:١٠) وترسخ مفهوم الأمة الواحدة.

٤- التنمية: ويهدف هذا المسار إلى تحويل الأيدي العاطلة إلى أيدي منتجة وتحويل الأسر الفقيرة التي تتلقي المساعدات إلى أسر ذات دخل يغنيها عن السؤال وهو يؤدي بالتالي إلى حل مشكلة البطالة المستعصية في المجتمع.[1]

المحور الأول/ البرامج والمهام:

يجب في البداية تصنيف البرامج والأنشطة والمهام وفقًا للعديد من المعايير بغرض

---

[1] دليل التعريف بالجمعية وأنشطتها، رجب ١٤٢٩هـ، ص ١-٢، ٢٠٠٩.

تحقيق مزيد من العمق في المقارنة والتحليل، فهناك أولاً: معيار بناء القدرات/سد الاحتياجات، بمعنى هل يصب البرنامج أو المهمة في خانة بناء قدرات الفقير أو المحتاج بهدف نقله من حالة العوز والاستهلاك إلى حالة الاستغناء والإنتاج، وهو ما درج على تسميته بالمشروعات والأنشطة ذات التوجه التنموي، وذلك مثل الأنشطة المرتبطة بالتعليم والصحة والمسكن والبنية الأساسية[1] وإتاحة التمويل[2] بشكل عام أم أن البرنامج أو المهمة تصب في خانة سد الاحتياجات الحالية (قصيرة الأمد) للفقير مثل المعونات الموسمية (شنطة رمضان، بطانية الشتاء، لحوم الأضاحي). وثانيًا: هناك معيار الاستمرارية والانقطاع، بمعنى هل تتكرر هذه البرامج بشكل دوري طوال العام، أم أن هذه المهام تنفذ لمرة واحدة فقط. وثالثًا: من الناحية الجغرافية إلى برامج ومهام محلية ودولية. وبالنسبة لهذه الدراسة، سيتم دمج المعيارين الثاني والثالث في الأول بغرض التبسيط.

أولاً- مشروعات وبرامج بناء القدرات: وتشتمل على أنشطة تقديم الخدمات التعليمية والصحية والمسكن وإتاحة التمويل، ويمكن تفصيلها في التالي:

الخدمات التعليمية: يعتبر هدف محاربة الجهل أحد أبعاد فكر الشيخ فتح الله كولن، وبالتالي فإن حركة بناء المدارس ومراكز التعليم والمساعدة وبيوت الطلبة وتقديم المنح الدراسية للفقراء وتقديم المساعدات المدرسية مثل الأدوات والملابس يعد انعكاسًا لهذه الفكرة المحورية.

بناء المدارس والمؤسسات التعليمية: تهتم الحركة ببناء المدارس بشكل كبير يظهر في عدد المدارس التي تم بناؤها والتي تربو على الألف مدرسة في تركيا والعالم. ويمكن القول بأن فلسفة التعليم في هذه المدارس التي تعتمد على الفهم العميق لمنجزات العصر وعلومه مع التخلق الرصين بأخلاق الإسلام تعد أحد أبعاد المحاربة

---

[1] للمزيد حول أنشطة وبرامج مكافحة الفقر انظر، الفقر في الوطن العربي، تحرير أحمد السيد النجار، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، القاهرة، ٢٠٠٥.

[2] للمزيد حول دور إتاحة التمويل في محاربة الفقر انظر محمد يونس، عالم بلا فقر: دور الإقراض بالغ الصغر في التنمية، طبعة مكتبة الأسرة، ٢٠٠٧، القاهرة.

الهيكلية للفقر. كذلك، فإن هذه المدارس تستقبل نسبة تتراوح من ١٠ إلى ٢٠٪ من طلبتها من الطلبة الفقراء عن طريق المنح الدراسية التي توفرها الحركة عن طريق رجال الأعمال في منطقة المدرسة. لكن يلاحظ أن نشاط بناء المدارس لا يحظى باهتمام كبير لدى جمعية "هل من أحد؟" والتي بنت مدرسة واحدة في مركز شا مدنلي التابع لمحافظة حاقا غليكيا (شرق تركيا)، بالإضافة إلي قسم داخلي للمدرسين المغتربين (نظرًا لعدم وجود مدرسين محليين بهدف ترغيب المدرسين في المكان)، وتم تسليمها لوزارة التربية والتعليم التركية. وفي خارج تركيا قامت "هل من أحد؟" ببناء ١١ مدرسة في باكستان ومدرسة واحدة في بنجلاديش ومدرسة في دارفور وبورما.

كذلك، لدى حركة كولن العديد من المؤسسات التي تكمل العملية التعليمية مثل المراكز التعليمية التي تساعد الطلبة في اجتياز الامتحان المركزي للجامعات بالإضافة إلى المراكز الثقافية والجامعات، وهي تبلغ آلاف المراكز المنتشرة في تركيا وخارجها. وتساهم هذه المراكز أيضًا في مساعدة الفقراء على رفع مستواهم العلمي، ومن ثم بناء قدراتهم وتمكينهم من تجاوز الفقر، وبالنسبة لهذا النشاط فلقد أنشأت الجمعية مراكز تعليمية (خصوصًا في جنوب شرق تركيا) لتقديم مساعدات تعليمية مجانية للطلبة الفقراء. وقدمت الجمعية خدمات تعليمية لأكثر من ٢٠,٠٠٠ طالب وذلك بمساعدة المتطوعين في المناطق المعنية.[1]

على الجانب الآخر، قامت "الجمعية الشرعية" ببناء عدد من المدارس الخاصة في بعض المراكز كما قامت بإنشاء مجمع تعليمي كبير بالنيجر يشتمل على مسجد و٣ مدارس ومستشفى ومكاتب لتحفيظ القرآن الكريم وملاعب وحدائق ومطبخ وصالة طعام ومقر إقامة.

لكن يلاحظ عدم وجود فلسفة تعليمية وتربوية واضحة في هذه المدارس، كما أنها ليست جزءًا من مشروع تعليمي تربوي أوسع كما لدي كولن، لكن يلاحظ اهتمام الجمعية الشرعية بجهود محو الأمية حيث قامت الجمعية الشرعية بتخريج حوالي ١٢

---

[1] جلال ترك أوغلو، ٢٠٠٩.

ألف طالب من فصول محو الأمية التي تديرها والتي وصلت إلى ١٦٨٦ فصلاً على مستوى الجمهورية، وهى تستهدف تخريج ٢٢٠٠٠ طالب.

وقد يُفهم اهتمام الجمعية الشرعية ببرامج محو الأمية وإنشاء لجنة خاصة لمحو الأمية نظرًا لارتفاع نسبة الأمية في مصر بشكل كبير عنها في تركيا، حيث وصلت إلى ما يزيد عن ٢٨,٦٪ من السكان في التقديرات الرسمية، مقارنة بتركيا التي تصل إلى ١٢,٦٪ بفارق ١٠٪ ما يعني زيادة حوالي ٧ مليون أمي في مصر.[1]

تقديم المنح التعليمية للفقراء: تعتبر أحد الأنشطة الرئيسية لحركة كولن تقديم المنح الدراسية للفقراء في المدارس الخاصة المتميزة بغرض تمكينهم من رفع مستواهم عن طريق التعليم، ويستوعب هذا النشاط جزءًا كبيرًا من أنشطة الحركة وتمويلها، ومن هنا يمكن اعتباره نشاطًا من أنشطة محاربة الفقر بالمعنى التنموي، وبالإضافة لذلك تقوم جمعية "هل من أحد؟" بتقديم منح دراسية للطلبة المحتاجين في مسار موازٍ لمسار الحركة ككل.

تقديم الدعم المادي والمواد التعليمية والملابس للطلبة: تقوم "هل من أحد؟" بتوزيع مستلزمات تعليمية مثل (الكتب والكراسات وغيرها) للطلبة. وتتركز المدارس التي تقوم بمساعدتها في جميع المناطق التركية وخصوصًا في شرق وجنوب شرق تركيا (الحدود مع سوريا والعراق وإيران ويتركز بها أكراد، وبالتالي بها اضطرابات أمنية صعبت من الاهتمام بها على مستوى التعليم والتنمية بوجه عام). وفي خارج تركيا، تتركز المدارس في باكستان وبنجلاديش والسودان وإندونيسيا وبورما، ومثل هذه الأماكن التي حدثت بها كوارث طبيعية. وحتى اليوم قامت بتقديم مساعدات تعليمية قيمتها ٨,١١٢,٩٢٧,٠١ ليرة تركية.[2]

وبالنسبة للجمعية الشرعية، فتقدم دعمًا ماديًا لحوالي ٣٢ ألف طالب بما قيمته ٣ ملايين جنيه مصري. ويطبق المشروع من خلال حوالي ٨٥٠ فرعًا ومكتبًا للجمعية. وبالنسبة للطلبة الوافدين، فلقد أنشأت الجمعية الشرعية إدارة للوافدين لتقديم رعاية

[1] Human Development Report, (2008-2009), UNDP. UN.

[2] جلال ترك أوغلو، ٢٠٠٩.

مادية ومعنوية وعلمية للطلبة الوافدين من البلاد الإسلامية الدارسين بالأزهر، ويبلغ عدد الطلبة الوافدين حوالي ٧٠٠٠ طالب يمثلون ٦٨ دولة. وتقدم إليهم الجمعية الشرعية رعاية تتمثل في مبلغ ٥٠ جنيهًا شهريًا بالإضافة إلى شنطة مواد تموينية، ورعاية صحية مجانية، وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وتعليم الحرف المهنية المختلفة، وتعليم المناهج الشرعية المقررة في الأزهر الشريف، ورحلات داخلية، ورعاية الطلبة المتفوقين في مراحل الدراسات العليا. كذلك، أنشأت الجمعية دورًا لاستضافة الطالبات المغتربات واليتيمات في القاهرة الكبرى للمساعدة في العملية التعليمية ويصل عدد الفتيات المستضافات إلى ٣٢٠ طالبة في القاهرة.

الخدمات الصحية: يعتبر توفير الخدمات الصحية أحد متطلبات محاربة الفقر، فعن طريق التغلب على أي عوائق صحية تحدث للإنسان يمكن ضمان استمرار عطائه واستغلاله الكامل لملكاته وقدراته، ومن ثم فإن جهود تقديم الخدمات الصحية للفقراء يساعد بشكل كبير في بناء قدراتهم وتمكينهم من الخروج من الفقر.

١ - بناء المستشفيات والمستوصفات الطبية: لحركة كولن في تركيا مجموعة من المستشفيات الخاصة ذات التكاليف المرتفعة التي قد تمنع الفقراء من الاستفادة من خدماتها، كذلك لم تقوم "هل من أحد؟" بإنشاء أي مستشفى أو مستوصف داخل تركيا، باستثناء مستوصف واحد خارج تركيا في نيالا بدارفور وكذلك عيادة لأمراض العيون بالسودان، وتم تسليمه لوزارة الصحة السودانية.

وبالنسبة للجمعية الشرعية، فلقد أنشأت العديد من المراكز الطبية المتخصصة التي تقدم خدمات صحية مجانية للفقراء منها مركز لغسيل الكلى يقدم خدمة غسيل الكلي مجانًا بالإضافة إلى صرف وجبتين للمريض ومبلغ لمصاريف الانتقال، والمركز به ٤٠ وحدة غسيل يوفر ٨٤٠٠ جلسة غسيل كلى سنويًا، و١١٠٠ عملية قسطرة مزدوجة و١٣٠٠ عملية توصيل شريان بوريد سنويًا. يأتي ذلك بالإضافة إلى مركز لرعاية الأطفال المبتسرين من خلال إنشاء حضانات وصل عددها إلى ٤٧٥ حضانة في ٩ مراكز، وتخدم الحضانة الواحدة حوالي ٥٠ طفلاً سنويًا. ومركز للأشعة التشخيصية

يخدم ٣٠,٠٠٠ حالة سنويًا ومركز لتشخيص وعلاج أمراض العيون بالليزر يخدم حوالي ٩٩٠٠ حالة سنويًا. ومركز لمناظير الجهاز الهضمي وحقن دوالي المرئ ومركز لعلاج الحروق ومرضى السرطان. كما أنشأت الجمعية مستشفى لغسيل الكلى في جمهورية القمر الإسلامية.

القوافل الطبية: تقوم "هل من أحد؟" بتنظيم قوافل طبية إلى جميع أنحاء تركيا. وتقوم بهذا عن طريق المتطوعين من الأطباء والممرضات والصيادلة. ولقد استفاد من هذه القوافل حوالي ٥٠,٠٠٠ شخص أغلبهم في تركيا والباقي في بعض الدول الإفريقية وباكستان وبنجلاديش. وتركز حملاتها الطبية على الفحوص العامة وتقديم المساعدات الطبية من الأدوات للمستوصفات والمستشفيات والأدوية للمرضى والمستوصفات والمستشفيات. وفي السودان، قامت بعمل فحوص طبية لـ ٦٠٠٠ مريض عام وأجرت ٢٠٠٠ عملية مياه بيضاء، بواسطة أطباء وممرضين أتراك. وما زالت هذه الحملة مستمرة. كذلك، يتم إجراء عمليات الختان للأسر الفقيرة في تركيا وإندونيسيا والسودان.

بالنسبة للجمعية الشرعية، فإنها تقوم أيضًا بتنظيم قوافل طبية يصل متوسطها إلى ٩٦ قافلة سنويًا بمتوسط قافلتين أسبوعيًا، ليبلغ عدد الحالات التي تم الكشف عليها ٤٣,٢٠٠ حالة سنويًا وحوالي ٢٠٠٠ عملية جراحية سنويًا.[1]

تقديم الأدوات والمواد الطبية للمرضى والمستشفيات: تقدم الجمعية الشرعية دعمًا للمعاقين في شكل أطراف صناعية أو كراسي متحركة بغرض تمكين المعاق وتحويله إلى مواطن كامل الأهلية يستطيع الاعتماد على نفسه في قضاء حوائجه المختلفة وقد بلغت قيمة المساهمات في ٢٠٠٨ إلى ٦٠٠ ألف جنيه مصري، بالإضافة إلى الدعم المعنوي بصورة المختلفة. ويطبق المشروع من خلال ٤٢٦ فرعًا ومكتبًا.

ويمكن فهم اهتمام الجمعية الشرعية بتقديم الخدمات الطبية بكثافة عند معرفة أن حجم الإنفاق العام المصري على الصحة أقل بكثير من نظيره التركي، حيث وصل الإنفاق العام المصري على الصحة ٢,٢٪ والإنفاق الخاص المصري ٣,٧٪، مقابل

---

[1] دليل التعريف بالجمعية، حتى رجب ١٤٢٩هـ.

٥,٢ ٪ من الناتج القومي التركي، ووصل الإنفاق الخاص ٢,١٪ من الناتج القومي،[1] كما تلاحظ علاقة بين الإنفاق العام والخاص، فعندما يرتفع الإنفاق العام على الصحة، يكون الإنفاق الخاص منخفضًا في الحالة التركية والعكس في حالة مصر.

توفير التمويل: يعد توفير التمويل أحد المتطلبات الهامة لتمكين الفقراء من بداية مشروعات مستقلة تخلصهم من ربقة الفقر وتضعهم على بداية طريق التحرر والغني والإنتاج. ولدي حركة كولن بنك يسمي بنك آسيا يقوم بتقديم الحلول المالية الإسلامية التي تمكن أصحاب المشروعات أو أصحاب الأفكار من تنفيذها على أرض الواقع بمساعدة البنك.

وتقوم الجمعية الشرعية بالعديد من المشروعات التي تقوم فيها بتوفير رأس المال للفقراء لبدء أنشطة إنتاجية مع توفير التسويق اللازم لهذه المشروعات، وذلك مثل؛ مشروع تشغيل أمهات الأيتام عن طريق تقديم مستلزمات إنشاء مشغل صغير وتقديم الأدوات والمواد الخام ثم بيع المنتج بسعر التكلفة متضمنًا أجر الأم، ويبلغ عدد الوحدات حوالي ٣٠ وحدة يعمل بها حوالي ٣٠٠ فتاة من الفتيات اليتيمات، ويبلغ عدد أمهات الأيتام حوالي ١١٥٠ أمًا، يتقاضين متوسط أجر شهري ٣٠٠ جنيه.

كذلك، هناك مشروع تربية رؤوس الماعز؛ حيث تقوم الجمعية الشرعية بتمليك مجموعة من الأسر تصل إلى ٥٠ أسرة فقيرة حوالي ٢٠٠ رأس ماعز، تقوم الأسر بعدها بتربيتها وزيادتها وتقوم الجمعية بشراء الإنتاج بسعر قد يزيد عن سعر السوق ثم يسلّم الإنتاج إلى أسر جديدة، وقد بلغ عدد الوحدات المشاركة في هذا المشروع حوالي ٢٠ وحدة تشمل ١٠٠٠ أسرة. ويستهدف الوصول إلى ٢٠٠٠ أسرة بنهاية ٢٠٠٩.

برامج أخرى: هناك العديد من الأنشطة والمشروعات التي تساهم بشكل كبير في محاربة الفقر مثل مشروع المؤاخاة الذي تقوم به "هل من أحد؟" وأنشطة رعاية الأيتام وزواج اليتيمات الذي تقوم به "الجمعية الشرعية"، ولعل كلتا الجمعيتين تتميزان بهذه الأنشطة عن بعضهما، وذلك لظروف سياق كل منهما.

---

[1] Human Development Report، (2008-2009)، UNDP. UN.

مؤاخاة الأسر: تقوم "هل من أحد؟" بتعريف الأسر المتوسطة والمرتفعة الدخل التي تريد الانضمام إلى هذا النشاط بأسر فقيرة بغرض التآخي. وتقوم الأسرة المتطوعة بزيارة الأسرة الفقيرة ومتابعة أحوالها ومحاولة حل مشكلاتها بمعرفتها ومن خلال معارفها وجيرانها بدون الرجوع للجمعية. ومن خلال هذه العلاقة التي تستمر لمدة عام أو أكثر، تحاول الأسرة المتطوعة حل مشاكل تعليم أولاد الأسرة الفقيرة والحصول لهم على عمل وكذلك المساعدة في تزويجهم، وذلك بهدف الوصول بهم إلى مستوى معيشة يقترب من المتوسط. وتفيد هذه العملية في أن الأسرة الفقيرة تتعامل مع أسرة صديقة لها بشكل أخوي وليس بشكل فوقي سلبي. كذلك، أثمر هذا النشاط في شعور الأغنياء بوجود الفقراء بعد ظنهم بعدم وجود فقراء ويحتاجون للمساعدة، كذلك أثمر عن تعلم أولاد الأسرة الغنية المسئولية الاجتماعية والقناعة والشكر. وبلغ عدد الأسر المتآخية حوالي (٦٠٠) أسرة حتى الآن وتستهدف الجمعية تآخي ١٠٠,٠٠٠ أسرة في جميع أنحاء تركيا في خلال خمس سنوات بدءًا من ٢٠٠٨.[1]

كفالة اليتيم: تقوم الجمعية الشرعية في مصر بكفالة اليتيم كأحد المشروعات الأساسية في الجمعية الشرعية، حيث يتم تطبيق هذا المشروع في حوالي ٣ آلاف مكتب للجمعية، وبلغ عدد الأيتام في المشروع حوالي ٥٤٠ ألف يتيم وعدد الأمهات الأرامل إلى ٢٥٤ ألف أرملة. وتقدم لهم الجمعية دعمًا ماديًا يشمل كفالات مالية تصل إلى ١٢٥ مليون جنيه سنويًا، وعطاءات عينية في صورة تموين رمضان بمبالغ تصل إلى ١١,٥ مليون جنيه مصري وبطاطين في الشتاء بمبالغ تصل إلى ٥,٥ مليون جنيه مصري ولحوم في عيد الأضحى بمبلغ يصل إلى ٦,٣ مليون جنيه مصري في ٢٠٠٨. يأتي هذا بالإضافة إلى الدعم المعنوي من خلال الدروس التعليمية والرحلات الترفيهية والمسابقات العلمية والرياضية والرعاية الطبية من خلال الأطباء

[1] Koc, Dogan, (2008), "Generating an Understanding of Financial Resources in the Gulen Movement:"Kimse Yok Mu" Solidarity and Aid Association". A paper presented to a conference entitled 'Islam in the Age of Global Challenges: Alternative Perspectives of the Gulen Movement' has been held on November 14-15, 2008 at Georgetown University, Washington, D.C.

المتطوعين بالتنسيق مع المكاتب في المراكز والمحافظات.

كذلك، تقوم الجمعية الشرعية بالمساهمة في تيسير زواج ما يزيد على ٤٠ ألف فتاة يتيمة حتى ٢٠٠٩ بمساعدات نقدية وعينية تصل إلى ما يزيد على ٢١ مليون جنيه مصري. وتقدم الجمعية التوعية اللازمة من خلال الندوات والمحاضرات بالإضافة إلى الرعاية الاجتماعية المباشرة من طرف الجمعية للفتاة في صورة متابعة واستشارة.

وبالنسبة لمؤسسة "هل من أحد؟"، فإنها لا تقوم بهذا النشاط بشكل مستقل، لكنها تساعد مؤسسة رعاية الأطفال الأيتام الحكومية، وكذلك تهتم بالأطفال الأيتام بشكل عام من خلال الأنشطة المختلفة. ومؤخرًا في ديسمبر ٢٠٠٤ في تسونامي وعاصفة سدر في بنجلاديش وعاصفة نرجيس في بورما، تم الاهتمام بالأيتام بشكل خاص في هذه الأماكن. بالإضافة إلى الاهتمام بالأيتام في البوسنة وأفغانستان ولبنان وفلسطين.

ثانيا/ مشروعات وبرامج سد الاحتياجات، وتشتمل على الأنشطة الموسمية والعاجلة مثل شنط رمضان وبطانية الشتاء ولحوم الأضاحي، بالإضافة إلى أنشطة الإغاثة الدولية للكوارث (مثل زلزال باكستان وإعصار تسونامي و العدوان على غزة ودارفور).

شنطة رمضان: تقوم "هل من أحد؟" بتوزيع الشنط الرمضانية في داخل تركيا وخارجها، بالإضافة إلى موائد الرحمن في المناطق الفقيرة. ويتم توزيع شنط هدايا للفقراء وأسر الشهداء والمشردين ودور الأيتام في الأعياد، ويتم تنظيم برامج إفطار للأسر المتآخية وتوزيع وجبات إفطار لأبناء السبيل.

الأضاحي: تقوم "هل من أحد؟" بتوزيع اللحوم في أكياس بوزن ٥ أو ٧ كيلو جرام بمساعدة من موظفي جمعيتنا والمتطوعين في داخل تركيا و خارجها. ففي ٢٠٠٧، تم جمع ١٢,٥٠٠ أضحية تم توزيعها على ٤٥,٠٠٠ شخص في ٣٥ دولة و٣٠,٠٠٠ شخص في تركيا؛ أي حوالي ٦٠٪ في تركيا و٤٠٪ في خارجها. كذلك، توجّه الأضاحي إلى البلاد التي اشتعلت فيها الحروب مثل فلسطين وأفغانستان والبوسنة وقارة إفريقيا عمومًا. ومن الدول التي حصل فيها الكوارث الطبيعية مثل بنجلاديش وباكستان وبورما وإندونيسيا. والتمويل يتم بالحملات التي تقوم بها جمعيتنا وتشارك فيها الشعب التركي.

السنة	نوع المساعدة	
	الغذائية	الأضاحي
٢٠٠٦	١,٥٦١,٧٧١,٠٠	٢,٢٢٨,٩٥٣,٠٠
٢٠٠٧	١,١١٠,٧١٤,٠٠	٤,٥٤٥,٦٩٥,٠٠
٢٠٠٨	٦١٢,٧٣٧,٠٠	٣,٦٥٤,٨٩١,٠٠
٢٠٠٩	١,٣٢٩,٧٨٩,٠٠	
المجموع	٤,٦١٥,٠١١,٠٠	١٠,٤٢٩,٥٣٩,٠٠

المصدر، جلال ترك أوغلو، ٢٠٠٩.

معونات الشتاء: يكتسب فصل الشتاء في تركيا أهمية خاصة نظرًا للبرد القارص هناك، لذلك تقوم "هل من أحد؟" بتوزيع الملابس الشتوية والوقود في الشتاء، ولا تهتم بمنطقة معينة بل تقدم المساعدة حسب الطلبات من المحتاجين.

المساعدات العينية: تقوم "هل من أحد؟" بجمع المساعدات العينية من المتصدقين ومن المصنعين لها أيضًا، حيث تقوم من خلال بنك الطعام بجمع الطعام، وكذلك جمع الملابس والمواد الصحية والوقود. وبهذا تقوم الجمعية بدور الوسيط وضمان الموثوقية والتوصيل الصحي للأطعمة وباقي المواد. ففي ٢٠٠٧، قامت الجمعية بتوصيل أطعمة إلى حوالي ٢ مليون شخص في ١١ دولة مختلفة. وقامت الجمعية بتقديم المساعدات الإغاثية للدول المنكوبة بكوارث طبيعية أو حروب مثل باكستان وبيرو والصين وميانمار وإندونيسيا، وافتتحت الجمعية حسابات بنكية مستقلة لكل حالة.

قوافل الخير: تنظم الجمعية الشرعية قوافل تسمي قوافل الخير تزور الأسر الفقيرة في القرى وتقدم إليها مبلغًا ماليًا وبعض الملابس وذلك لترسيخ معنى الأخوة الإسلامية والتعاون على الخير، وبلغ عدد القوافل حوالي ٢٠٠ قافلة زارت حوالي ١٠٠,٠٠٠ أسرة تكلفت حوالي ١٠ ملايين جنيه مصري.[١]

الأنشطة الاجتماعية: تقوم "هل من أحد" بالعديد من الأنشطة الاجتماعية التي تستهدف بها توعية المجتمع بالمسؤولية الاجتماعية. ومن هذه الأنشطة: مسابقات

[١] دليل التعريف بالجمعية، حتى رجب ١٤٢٩هـ.

الرسم وأشغال اليد واللعب للأطفال، ودورات الكمبيوتر وصناعة الصدف وصناعة الخشب وما إلى ذلك للشباب. ومن ضمن هذه الأعمال تم عرض المسرحية تحت عنوان "نحن موجودون" في خمسين مدينة.

الإغاثة المحلية: قامت "هل من أحد؟" بالتدخل في الأحداث الداخلية التالية: زلزال دوغوبيازيت في محافظة أغرى وزلزال كارلي أووا في محافظة بينجول، وفيضان جنوب شرق تركيا، وفيضان تراكيا (غرب تركيا)، وفيضان منطقة البحر الأسود، وزلزال دنيزلي، وفيضان إسكندرون، والمساعدة في حريق الغابات في مرسين.

كذلك، قامت الجمعية الشرعية عن طريق إدارة الأزمات بها بالتدخل أثناء وقوع الكوارث والملمات مثل أنفلونزا الطيور وحادثة قطار قليوب، وحريق زينهم.

الإغاثة الدولية: تدخلت "هل من أحد؟" في الأحداث الدولية التالية: ديسمبر ٢٠٠٤ بإندونيسيا-مدينة اتشة/تسونامي، وفي أكتوبر ٢٠٠٥ زلزال في باكستان وفي العدوان الإسرائيلي على لبنان ٢٠٠٦، وفي دارفور ٢٠٠٧، وفي زلزال بيرو ٢٠٠٧، وفي زلزال الصين ٢٠٠٧، وفي عاصفة نرجيس ببورما ٢٠٠٨، وفي الحرب بين روسيا وأوكرانيا ٢٠٠٨، وفي غزة ٢٠٠٨، وفي فيضان طاجيكستان ٢٠٠٩.

وبالنسبة للجمعية الشرعية، فلقد قامت بالعديد من حملات الإغاثة الدولية مثل: غزة (٢٠٠٠-٢٠٠٩)، والسودان (٨ قوافل إلى دارفور وجوبا وكسلا)، وإندونيسيا (٣ قوافل حتى ٢٠٠٩)، والنيجر (٥ قوافل حتى ٢٠٠٩)، وباكستان (قافلتان حتى ٢٠٠٩)، والصومال (قافلتان حتى ٢٠٠٩)، وموريتانيا (قافلة واحدة حتى ٢٠٠٩)، ولبنان (٣ قوافل أثناء العدوان الإسرائيلي)، وجزر القمر (٤ قوافل حتى ٢٠٠٩)، وبنجلاديش (قافلة واحدة حتى ٢٠٠٩).[1]

المحور الثاني/ تنفيذ البرامج؛ من المهم التعرض لبعض القضايا الهامة في تنفيذ المشروعات والبرامج بغرض عرض أشمل لهذه البرامج وآليات تنفيذها، ومن هذه القضايا طريقة العمل من خلال المكاتب والفروع، والمتطوعين وإدارة العمليات الدولية.

---

[1] دليل التعريف بالجمعية، حتى رجب ١٤٢٩هـ.

المكاتب والفروع

تعمل "هل من أحد؟" في تركيا من خلال ٢٧ فرعًا داخل تركيا، ولديها مكتب واحد خارج تركيا في السودان. ويتم التواصل مع "هل من أحد؟" من طرف المحتاجين مباشرة أو عن طريق البريد أو البريد الإلكتروني أو الهاتف. وبعد ذلك، تقوم الجمعية بدراسة الحالة عن طريق الأخصائيين الاجتماعيين بها وذلك بفحص البيانات التي تم تقديمها في استمارة يملأها المحتاج عند التقديم. وفي حالة الكوارث العامة تقوم الجمعية بالتحرك وتنظيم حملة فور وقوع أي كارثة.

تعمل الجمعية الشرعية من خلال المساجد المنتشرة في ربوع مصر، حيث يتبعها ما يزيد على خمسة آلاف مسجد تتبع لجنة الدعوة بالجمعية الرئيسة وآلاف المساجد التي تتبع اللجان الفرعية. وتتواصل مع المحتاجين إما مباشرة أو عن طريق المتطوعين المحتكين بالمحتاجين الذين يقومون بإبلاغ الجمعية بهذه الحالات. وتقوم الجمعية بفحص حالته وتقرير شكل وحجم المساعدة الممكن تقديمها من خلالها. وفي حالة الكوارث العامة، تقوم الجمعية بالتحرك الفوري وتقدير الاحتياجات وتوفير التمويل من خلال قوائم جاهزة لرجال الأعمال الراغبين في التبرع لمثل هذه الكوارث.

المتطوعون

تعتمد "هل من أحد؟" بشكل كبير على المتطوعين لتنفيذ مشروعاتها، حيث يوجد لدى الجمعية متطوعون من جميع طبقات المجتمع المختلفة، وفي كل فترات العام، لكن يلاحظ أنها تقل في فترة الصيف خصوصًا، لكنها قد تصل إلى حوالي ٧٠٠٠ متطوع في جميع أنحاء تركيا في بعض الأوقات الأخرى. وتقوم الجمعية بالعديد من البرامج والأنشطة لجذب المتطوعين؛ مثل تقديم العروض في المدارس، والتنظيمات الجماعية التي يقوم بها المتطوعون، والإنترنت والزيارات التعريفية. حيث يمكن لمن يريد التطوع أن يقوم بملء استمارة عن طريق الإنترنت أو بالذهاب إلى أقرب مكتب محلى للجمعية.

وتقوم بعد ذلك بدعوتهم إلى مقرات الجمعية وتطلعهم على الأنشطة التي

تقوم بها، وبعد أن تزودهم بالمعلومات عن المجالات التي يمكن أن يسهموا فيها، يشتركون في الأنشطة التي يزاولها المتطوعون القدماء والعاملون بالجمعية من أجل إتقان أدائها. ويشعر المتطوعون بالمتعة عند قيامهم بأنشطة الإغاثة الإنسانية، وعند رؤيتهم السعادة وهي تلف وجوه ذوي الحاجة. ولذا، يبذلون جهودًا مضنية في هذا الأمر؛ بسبب شعورهم بهذه المسئولية الاجتماعية. يشجعهم على ذلك الواجب الإنساني والعرف والدين.

وتصنف "هل من أحد؟" مهام التطوع لديها إلي سبع فئات هي:

١- ملاحظة الأسر المحتاجة، ٢- تجهيز المساعدات، ٣- توزيع المساعدات، ٤- الخدمة الفعالة في وقت الكوارث، ٥- الإعلان والعلاقات العامة، ٦- العمل المكتبي، ٧- الرعاية الصحية، وغيرها أيضًا.[١]

ويعتمد نظام جذب المتطوعين بالجمعية الشرعية بشكل أساسي على اكتشاف المتطوعين من خلال المشاركين في الأنشطة والمحتكين بالمتطوعين القدامى، حيث يرشح المتطوعون القدامى سنويًا مجموعة من المتطوعين الجدد. ويجري إعداد دورة تدريبية للمتطوعين الجدد تستمر لمدة ثلاثة أشهر بالمركز الرئيس.

ولا تعتمد الجمعية الشرعية كثيرًا على الإعلانات وحملات التعريف بأنشطة الجمعية وغيرها لجذب المتطوعين، ربما لطبيعة مشروعاتها التي تتطلب الاستمرارية، وربما لطبيعة تصورهم عن التطوع ومتطلباتهم في المتطوعين. ونتيجة لهذا، تعاني الجمعية الشرعية من مشكلة قلة عدد المتطوعين بالنسبة لعدد المشروعات التي تخطط لتنفيذها وتم ضمان تمويلها بالفعل، مما يحول دون التوسع واستغلال الأموال المتاحة لدي الجمعية.[٢]

إدارة العمليات الدولية

تجري العمليات الدولية في "هل من أحد؟" من خلال منسق العلاقات الدولية في

---

[١] جلال ترك أوغلو، ٢٠٠٩.

[٢] مقابلة مع مسئول الإعلام في الجمعية الشرعية م. محمود محمد المختار، بواسطة عبدالله عرفان في ١٠-١٠-٢٠٠٩، بمقر الجمعية بالأميرية.

الجمعية. ويبلغ حجم العمليات الدولية حوالي ٤٠٪ من حجم أعمال الجمعية، إلا أن حجم المساعدات الخارجية تزداد وقت الكوارث. وتقيم الجمعية مكاتب مؤقتة تستمر طوال مشروع الإغاثة الإنسانية. وتقوم هذه المكاتب بتنسيق الجهود بين الجمعية الأم وبين السلطات الرسمية التركية وبين الإدارة المحلية للمنطقة المنكوبة.

فبالنسبة للتنسيق والتعاون مع السلطات الرسمية التركية، تقوم إدارة التنمية والتعاون في تركيا بدعم أنشطة الجمعية في خارج الوطن معرفيًا وإداريًا، كما تدعم الخطوط الجوية التركية بعض المشروعات خارج الوطن التي تستمر لفترة طويلة؛ وذلك من خلال تقديم تذاكر مجانية للمتطوعين. ولا تطالب الخطوط الجوية التركية "هل من أحد؟" بأي بدلات انتقال. كذلك، تقوم وزارة الصحة هي الأخرى بالمساهمة في مشروع مكافحة مرض إعتام عدسة العين، حيث تمدها بالأطباء وموظفي الصحة. كما تمد وزارة الخارجية أيضًا يد العون بتزويدها بالإرشادات المهمة التي تيسر أعمالها.

كذلك، تقوم هذه المكاتب بدراسة إمكانيات التعاون مع الإدارات المحلية، وتسعى إلى التواصل معهم دائما حتى تقوم بالاطلاع على المشروعات التي يزاولونها، كما تطلعهم على مشروعاتها، وتستفيد من أفكارهم وآرائهم. وفي كثير من الأحيان، تقوم بتسليم مشروعاتها إلى سلطة البلد المعني لإدارتها، مثل المدارس في شرق تركيا، والمدارس في باكستان وغيرها.[١]

على الجانب الآخر، تنفذ المشروعات الدولية في الجمعية الشرعية من خلال إدارة الإغاثة وإدارة الأزمات، وتسعى إلى التواصل مع السلطات المحلية من خلال وزارة الخارجية المصرية، لكن يتوقف دور الوزارة على استخراج التصريحات ومتابعة اللقاءات مع الشخصيات الرسمية المحلية في البلد المنكوب، ولا يلاحظ أي دور للسلطات المصرية الرسمية على أي مستوى إداري أو معرفي أو تقديم دعم لوجستي عن طريق أي من المؤسسات الحكومية.[٢]

---

[١] جلال ترك أوغلو، ٢٠٠٩.

[٢] م. محمود محمد المختار، ٢٠٠٩.

المحور الثالث/ طرق التعريف بالمنظمة وأنشطتها

لدى "هل من أحد؟" قسم خاص للدعاية والإعلان، والعلاقات العامة. يقوم بإعداد الإعلانات من خلال التعاون بين وكالات الإعلانات والمتطوعين المتخصصين في هذا الموضوع والعاملين بالجمعية. وتستخدم "هل من أحد؟" كل الوسائل الإعلانية المتاحة للتعريف بأنشطتها مثل الإنترنت والصحف والمجلات والتلفاز والإذاعة واللوحات المعلقة في الشوارع. وتستهدف الرسائل الإعلانية من ضمن ما تستهدف زيادة الشعور بالمسئولية الاجتماعية، وحض المتطوعين على البذل والعطاء، وتشجيعهم على المشاركة في منظمات توزيع المساعدات. وفيما يتعلق بمصروفات التسويق والعلاقات العامة، فترتبط بحجم الحملات الدعائية وقدر التبرعات، فيما لا يزيد عن ١٠٪ من مجموع الدخل على الأكثر.[1]

وبالنسبة للجمعية الشرعية، نجد أن لديها لجنة للإعلام، لكن الجمعية لا تقوم بأي جهود إعلامية مثل الإعلان في التلفاز أو الصحف وتكتفي بموقع على الإنترنت يعرض لمشروعات الجمعية، وإصدار مجلة ثقافية شهرية نظرًا لعدم معاناتها من نقص الأموال، حيث يعمل نظام تمويل المشروعات الذي تتبعه الجمعية على التخلص من الحاجة إلى جهود التسويق والإعلان والعلاقات العامة بالمعنى المعروف، والذي قد يعتبر هدرًا للأموال من بعض الجهات بمعني أن الفقراء أولى بهذه الأموال. وبهذا، تكون مهمة لجنة الإعلام في الجمعية الشرعية هي تجهيز ملفات بالمشروعات المطلوب تمويلها وتقديمها لرجال الأعمال الراغبين في التبرع لتمويل هذه المشروعات كليًا أو جزئيًا. وفي أوقات الأزمات والكوارث، تقوم لجنة الإعلام بتجهيز ملف عن الكارثة وإرساله إلى قوائم الانتظار التي تعدها الجمعية لرجال الأعمال الراغبين في التبرع.[2]

المحور الرابع/ أنشطة جمع التبرعات

يعتمد تمويل الأنشطة في الحركات والمنظمات الاجتماعية عادة على الأعضاء والمؤيدين والمتبرعين. ويتكون هيكل التمويل من التبرعات المالية والعينية (مشاركة،

---

[1] جلال ترك أوغلو، ٢٠٠٩.

[2] م. محمود محمد المختار، ٢٠٠٩.

وعمل بضائع وخدمات)،[1] وتأتي الأموال عادة من مصادر مختلفة قد تصل إلى ثلاثة عشر مصدرًا[2] أو أكثر وهم:

١- هبات من جهات داعمة لبعض المشروعات مثل أصحاب الثروات، ٢- الاشتراكات من الأعضاء، ٣- البريد المباشر، ٤- التسويق عبر الهاتف، ٥- التبرع عبر الإنترنت، ٦- أنشطة جمع الأموال، ٧- نسبة من المبيعات، ٨- إنشاء الأنشطة الهادفة للربح مثل إنشاء مصنع وتحويل الأرباح إلى النشاط الخيري، ٩- إنشاء أكشاك في الميادين العامة للترويج، ١٠- الحملات المتنقلة داخل المدن وعبر البلاد، ١١- المضاربة، ١٢- جمع الأموال في الاجتماعات العامة، ١٣- مصادرة الأموال للمصلحة العامة، ١٤- الدعم الحكومي.

إلا أن هناك العديد من المصادر والقنوات الجديدة التي تقوم "هل من أحد؟" باستخدامها لجمع التبرعات منها: ١- الحسابات البنكية والبريدية، ٢- التبرع عبر الإنترنت، ٣- الرسائل الإلكترونية (SMS)، ٤- التبرع في المقرات المحلية، ٥- إقامة أكشاك للتبرع في الشوارع المزدحمة، ٦- صناديق التبرع في المحلات التجارية، ٧- إقامة أجنحة في المعارض، ٨- الزيارات التعريفية.

وتأتي أكبر التبرعات المالية من التبرعات للحساب البنكي، ويكون هذا عبر فتح الجمعية لحساب بنكي لكل كارثة والإعلان عنه في الإعلام والإنترنت ويقوم الأفراد المتبرعون بتحويل الأموال على هذا الحساب مباشرة. ووصلت نسبة التبرعات عبر هذه الطريقة في ٢٠٠٥ إلى ٨٥٪ من التبرعات على الرغم من تقلص حصتها في السنوات اللاحقة.

ثاني أكبر المصادر المالية هو التبرع عبر المكاتب المحلية بشيكات أو نقدًا وذلك عقب الإعلان عن الحملات في الإعلام والإنترنت. كذلك، يعتبر التبرع عبر الأكشاك المقامة في الشوارع المزدحمة مصدرًا يزداد كل عام، حيث تقوم الجمعية بافتتاح مكاتب تبرع في

[1] Koc, Dogan, (2008).

[2] Lofland's (1996), "Social Movement Organizations: Guide to Research on Insurgent realities (Social Problems and Social Issues), Rutgers: Aldin Transaction.

الشوارع الرئيسية في المدن لجمع الأموال من المارة، وكذلك تقوم بوضع صناديق للتبرع داخل المحلات التجارية، ويذهب المتطوعون دوريًا إلى المحلات التجارية لإحضار الأموال، وتظل هذه الصناديق في المحلات طالما سمح صاحب المحل.

بالإضافة على ذلك، هناك التبرع عبر الإنترنت، فهنا يقوم المتبرع باستخدام بطاقة الدفع الإلكتروني الخاصة به في تحويل الأموال إلى حساب الجمعية، وبدأت الجمعية في استخدام هذه الطريقة بداية من ٢٠٠٦، ووصل حجم التبرعات في ٢٠٠٧ إلى ٥٨٨,٢١٩,٠٧ دولار.ويتم أيضًا استخدام الرسائل النصية الإلكترونية في التبرع حيث يقوم المتبرع بإرسال رسالة إلى رقم خاص بالجمعية وتقوم شركة الهاتف المحمول بخصم مبلغ معين من حساب المتبرع وتحويله إلى حساب الجمعية، وغالبًا ما تكلف الرسالة المتبرع حوالي ١,٥ دولار. وبدأت الجمعية في استخدام هذه الطريقة بداية من عام ٢٠٠٦ وبلغت التبرعات عبرها في ٢٠٠٧ حوالي ٩٧٠,٨٦٤,٥٦ دولار. وتزداد التبرعات في مواسم رمضان وعيد الأضحى، وبالتوازي مع وجود حملات للتبرع لمناطق منكوبة، فكلما زاد عدد الكوارث في عام من الأعوام زاد حجم الأموال المتبرع بها في هذا العام بالتالي.[1]

وبالنسبة للجمعية الشرعية، فإنها تعتمد بشكل أساسي على التبرعات الشهرية التي يقدمها المتبرعون في المنطقة المحلية نقدًا أو عينيًا لمقر الجمعية، وكذلك على التواصل الشخصي مع رجال الأعمال في كل منطقة بما يسمح لها بتغطية احتياجاتها من أموال لتنفيذ مشروعاتها سواء المركزية أو المحلية، ولعل هذا الأسلوب يقلل كثيرًا من الحاجة إلى الإعلان ويوفر من نفقات التسويق ليستفاد بها في تنفيذ البرامج للفقراء. ويقوم رجال الأعمال بإيداع الأموال المتبرع بها في حسابات الجمعية بالبنوك، كما قد تستخدم الجمعية أسلوب الزيارات التعريفية لرجال الأعمال والميسورين بالمناطق المحلية لجمع التبرعات لأنشطتها.

ويلاحظ أن الجمعيات الخيرية الأخرى في مصر مثل رسالة[2] أو مستشفى

[1] Koc, Dogan, (2008).

[2] راجع طرق التبرع لجمعية رسالة على الموقع الإلكتروني الخاص بها، http://resala.org/donation_form.php.

"٥٧٣٥٧" أو جمعية مصر الخير على سبيل المثال تعتمد بشكل كبير على التبرع عن طريق حسابات البنوك المعلن عنها في إعلانات تلفزيونية أو في الصحف أو الإنترنت وبشكل ضعيف على التبرع عن طريق الإنترنت، وتجمع هذه الجمعيات أموالاً طائلة من هذه القنوات، لكنها لا تستخدم طرقًا ووسائل أخري مثل التبرع عن طريق الرسائل الإلكترونية أو إقامة الأكشاك سواء في الميادين أو في المعارض.

التبرعات العينية

بالإضافة إلى التبرعات المالية تستقبل "هل من أحد؟" تبرعات عينية مثل لحوم الأضاحي. (فهي تستقبل حوالي ١٢,٥٠٠ أضحية كل عام وتبرعات أخرى مثل الأطعمة، والملابس، والمواد الصحية، والوقود) سواء من الأفراد أو المصنعين لهذه المواد. وتقوم الجمعية بتخزينها في مخازنها الخاصة، وتوزيعها على المحتاجين، عادة عن طريق المتبرعين أنفسهم أو عن طريق المتطوعين من طرف الجمعية. ولا تختلف عنها كثيرًا الجمعية الشرعية بخصوص هذا النشاط.

الخاتمة

يمكن في ختام البحث عرض بعض الملاحظات الهامة:

هناك علاقة بين طبيعة البرنامج وبين المستوى الحضاري والاقتصادي للمناطق التي يخدمها، فكما لوحظ أن برامج مكافحة الفقر تزداد في مجال معين نتيجة لنقص فيه، سواء كان ذلك النقص بسبب زيادة مفاجئة ككارثة أو نازلة، أو بسبب عدم سد الحكومات لهذا النقص. لذلك يجب مراعاة ذلك عند التخطيط للأولويات في منطقة معينة، وكذلك عند مقارنة البرامج من منطقة لأخرى يجب مراعاة سياق الأولويات.

ظهر أن هناك اختلاف في طرق تنفيذ المشروعات من جهة إدارتها وحشد المتطوعين لها وجمع الأموال والإعلان عنها من منطقة لأخرى، ولعل هذا ما يبرز مسألة اختلاف نمط رأس المال الاجتماعي، من جهة طرق التواصل، ومقدار الثقة والتفاعل. كما تظهر الحاجة إلى مزيد من الدارسات حول أنماط رأس المال الاجتماعي وعلاقتها بالمستوى الحضاري والتكنولوجي والاقتصادي.

لكن هل يمكن لمنظمات المجتمع المدني أن تقوم بجهود مكافحة الفقر بمعزل عن سياسات إنتاج الفقر التي قد تنتهجها الحكومات؟ فعندما تتحيز السياسات الكلية والمالية ضد الفقراء، وعندما تؤدي سياسات الأجور والتمليك إلى تهميش الفقراء، يصبح العمل الخيري مجرد مسكنات غير فعالة في معالجة حالة إنتاج الفقر. لذلك من الضروري عند التأكيد على أهمية الجهود المدنية لمحاربة الفقر بمختلف الصور الإشارة إلى ضرورة معالجة بنية إنتاج الفقر، واستبدالها ببنية لإنتاج الوفرة والعدل للجميع.[1]

هناك علاقة بين قوة الدولة وفعالية المجتمع المدني، فلقد بدا واضحًا أن منظمات المجتمع المدني تحتاج إلى دولة قوية لكي تتمكن من الإضافة إلي المجتمع، حيث إنها في النهاية تقدم خدمات مساعدة وليست بديلة للدولة، وبالتالي فهي موازية للدولة وليست مقابل الدولة، وإذا فشلت الدولة، من جهة عجزها عن تقديم الخدمات الأساسية أو ضمان تنفيذ القوانين أو حتى ضعف كفاءة المؤسسات الرسمية، فسوف يؤثر هذا بشكل كبير في كبح وتعجيز المؤسسات المدنية عن القيام بواجبها واستغلالها لطاقتها القصوى، وهذا يؤدي إلى هدر كبير ومضاعف لطاقات المجتمع.

وفي النهاية نرجو أن نكون قد وفقنا في عرض شامل لتجربة حركة كولن في مكافحة الفقر مع استدعاء تجربة مصرية هامة أيضًا وهي تجربة الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة، مع مراعاة السياقات الحضارية. إلا أنه من الضروري التوضيح أن هذه الحقل من الدراسات المتعلقة بالتنمية والفقر ومشروعاته بحاجة إلى المزيد من التجديد النظري والمنهجي من أجل فهم أفضل لواقع الأمة ومن أجل مساهمة أنجع في تحقيق التنمية والقضاء على الفقر المستفحل الذي يطال ٣٧٪ من سكان العالم الإسلامي أي حوالي ٥٠٤ مليون مسلم، والله المستعان.



[1] للمزيد حول هذا الموضوع انظر، محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦. وكذلك إبراهيم العيسوي، هموم اقتصادية مصرية، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٤.

التعقيب

د. صلاح عرفة[1]

هذه الجلسة تأتي أهميتها من مناقشة أحد العلل التي ذكرها الشيخ فتح الله كولن، والتي يفترض أن نتحاور بشأنها ونعرض وجهات النظر في الفقر وكيف نتعامل معه كمشكلة، وكيف نستعمل الحوار لحل تلك المشكلة التي ينوء بها العالم الإسلامي. والرقم الذي يشير إلى أن ٣٧٪ من العالم الإسلامي يقع تحت خط الفقر يجب أن يدفعنا للاهتمام بهذه المشكلة. وهذه في الحقيقة من الأمور الهامة جدًا.

وإيمانًا مني بأن الحوار هو المنهج الأساسي لاجتماعنا، فأنا سأختصر في التعقيب، لأن المداخلات كثيرة. ونحب أن نسمع تلك المداخلات القيمة.

لقد أثار د. عمار جيدل جدلية فكرية: هل نحن بصدد فكرة انتشرت مع مجموعة أخرى من أناس جدد بهدف خلق مجتمع جديد، هل هي حركة، هل هي تنظيم، هل هي مأسسة لفكر أم لحركة؟ هذه الجدلية الحقيقة دارت حولها مجموعة من الأسئلة وهي موجودة لدى الدكتور عمار وأظنه سيحاول الإجابة عليها.

ذُكر الفقر في الورقتين على أنه نتيجة لممارسات سياسية أو مخرج لتدني التعليم، ولما تأسست في أمريكا هيئة "أمة في خطر" كانت أساسًا مبنية على أن التعليم يحتاج إلى نظرة شاملة. والإصلاح يحتاج فعلاً للتعليم كأساس، فهو أساس إصلاح أي مجتمع.

حينما نتكلم عن التربية البيئية، نحتاج لنظرة شاملة للتربية في التعليم، وكذلك التربية الدينية، اقتصرنا في هذا على بعض المواضيع الجافة التي لا يُرى فيها الطالب، أو الروح المعنوية. نأتي للحديث عن معالجة الفقر، وقلنا أنه ينتج عن تدني التعليم، الذي لا يتواءم مع السوق واحتياجاته، أنه لا يقدم المهارات الحياتية والتقنية، مثل رفع القدرات

---

[1] أستاذ بكلية العلوم والهندسة -الجامعة الأمريكية بالقاهرة- رئيس منتدى الحوار والمشاركة من أجل التنمية.

المعنوية والتقنية والتكنولوجية لتتواكب مع العصر، وكما رأينا أنه اتخذت أساليب جديدة لجمع المال والتجميع حول فكرة، واستخدام الإنترنت والإيميل والهواتف المحمولة، كلها خرجت من "حاجات" لا بد أن نكون واعيين من كيفية استخدامها لنشر هذا الفكر. قيل بالأمس واليوم إن "النماذج ذاتية"، ونحتاج للتركيز على تلك الجزئية. إن الحركة كانت لها نماذج ذاتية، هل هي استنساخ قابلة لأن نعيدها في أي مجتمع آخر؟ الحقيقة أن الورقة الأخرى أثبتت أنه لا بد من ملاحظة تلك المسائل الهامة ونحن نحاول نشر هذا الفكر في محاربة الفقر والنماذج التي يمكن أن تستخدم.

أريد أن أثير لحضراتكم أن هناك مؤتمرات في جامعة الإسكندرية ومكتبة الإسكندرية تتناول الإصلاح في العالم العربي -وهو جزء من العالم الإسلامي- وأرجو من الدارسين أن يعودوا لها لأنها مهمة جدًا في التاريخ، هل التوصيات التي صدرت عن هذه اللقاءات بدأنا في وضعها في شكل سياسات بشأن تجاربنا أم لا؟

سأتناول أيضًا نقطة هامة جدًا وهي دور المجتمع المدني، وهو في هذه التجربة يحتاج لدراسة متعمقة من جميع المعنيين وخاصة في مراكز البحوث والجامعات. دور المجتمع المدني في محاربة الفقر والتعليم والجودة؛ لأننا نتعامل مع مشكلاتنا إما من أصحاب العزوة وإما من أصحاب الخبرة، ونحن نعتمد على الاثنين، لكننا لا نأخذ منهج الحوار، فالحوار بين المعنيين والمهمومين بالقضايا الخاصة بنا غير مفتوح فعليا في عالمنا العربي والإسلامي، نحتاج لوضع تلك الموضوعات على المائدة، وألا نختص بمناقشتها حزبًا دون آخر، بل نأتي بكل الأحزاب والتيارات وهذا ما نجح فيه فتح الله كولن، أن يقوم باستقطاب القيادات في التيارات المختلفة ويتحدث عن الجزء الذي يمكن ألا يعترض عليه أحد وهو الروحاني، لن يجلس أحد على المائدة ويتحدث عن الثوابت بل نبتعد عنها، ولكن نتحاور في موضوع هام جدا هو ما تحدثنا عليه بشأن الخدمة المعنوية والروحية التي انبنت عليها فكرة الأستاذ كولن.

لدي عديد من المداخلات ولكن سنأخذ أولاً المداخلات الخاصة بورقة الدكتور عمار جيدل لأنها مركزة على جزء الحركة.

مداخلة د. عمار الطالبي

أريد أن اعلق على كلمتين وردتا في المحاضرتين الأوليين، الأولى الفقر المعنوي عند الدكتور عمار جيدل، والثانية تغيير القيم عند أخينا المحاضر الثاني. نحن في الواقع لا نشكو من فقر في الإمكانات المادية بقدر ما نشكو من فقر مدقع في الأفكار، حتى إذا ما أنتجنا أفكارًا فإنها تضيع وتضل الطريق ولا تجد سندًا لها، لأننا لا نعطي القيمة التي تستحقها الأفكار، فمجتمعنا لا زال لا يعطي قيمة للأفكار، لأن أي عمل حضاري لا بد له من عالم الأفكار وعالم الأشخا وعالم الأشياء بلغة مالك بن نبي رحمه الله، فالعلاقات بين هذه العوالم المتفاعلة هي التي تنتج الحضارة، أما إذا كانت هذه العوالم منفصلة فلا تنتج شيئًا.

تلك هي الفكرة الأولى.

الفكرة الثانية: تغيير القيم، نحن ظللنا مدة طويلة نتغنى بما في الإسلام من قيم، نذكرها ونشرحها، ولكن نحن في الواقع في حاجة لأن تتحول تلك القيم من الكلام والكتابة إلى الواقع الاجتماعي المعيش، نريد أن نكونها حياة، وهذا ما حاوله الشيخ كولن. إدخال هذه القيم في الواقع هذه هي العملية المهمة. وكذلك الإرادة. الشيخ فتح الله اعتمد على الإرادة، مالك بن نبي له عبارة هامة يقول: "إن الحضارة تحتاج إلى أمرين: الأمر الأول هو الإرادة الحضارية التي نسميها الذاتية، والثانية هي الإمكان الحضاري، الأشياء التي نوفرها مثل النواحي المادية وهذا الإمكان تصنعه الإرادة الحضارية ولا تصنع الإمكانات المادية الإرادة"، ولهذا فنحن نحتاج إلى الإرادة الحضارية التي تحيل المبادئ والقيم التي نتغنى بها ونكتبها إلى واقع اجتماعي في حياتنا، أي تغييرها، وتغيير مناهجنا في التعليم، هذا التغيير هو الأساس، غير ما بنفسك تغير التاريخ.

د. صلاح عرفة

جاءت مجموعة من الأسئلة للدكتور عمار جيدل عن الشخصية والحركة، فأرجو أن تقدم تعقيبا سريعا على الأسئلة التي وردت.

د. عمار جيدل

بسم الله الرحمن الرحيم، الأستاذ فتح الله كولن هو فكرة وليس فتوى، نحن نتحدث عن خبرة وهي ليست خيارًا وحيدًا، أنا لو أردت أن أحوصل لقلت أن تعدد المرابطة هو الذي يمكن أن حل المشكلة، تعدد المرابطة، أي تعدد خيارات التغيير، ويجب أن يكون الإصلاح في ميادين كثيرة جدًا، فضلاً عن العمل الاجتماعي، العمل العلمي، العمل التربوي، العمل الحضاري، العمل الرياضي، العمل الفني -المسرح والفن- وما شاكل ذلك، مع تعدد المرابطة، الأستاذ عندما تحدثنا عن خبرته لم نقل إنه يقول حرام أو لا يجوز الانشغال بأمر آخر، لهذا فالحديث عن التنظيم والتغيير يلجئاني للحديث عن أمر آخر، أنا أتحدث عن الإنسان الخليفة بالمعني الحضاري وليس بالمعنى السياسي، لأنه في بلادنا العربية يهيمن علينا حين نتحدث عن الخليفة كأننا نتحدث عن مسألة سياسية، لكن الذي يقوم بالوظيفة الخلافية بالمعنى الحضاري قد لا يكون مشغولاً ولا مهووسًا بفكرة السياسة، وقد نشر الإسلام في كثير من بقاع العالم دون أن يكون هؤلاء الذين نشروه مشغولين بالمسائل السياسية بمعناها التنظيمي والتفصيلي. التجار الذين أوصلوا الإسلام إلى شبه القارة الهندية لم يكن سؤالهم على الإطلاق تغيير نظام الحكم لكنهم كانوا يمثلون خلفاء الله ﷻ في الفضاء الذي يتحركون فيه، فهل نحن كذلك الآن؟

الأمر الآخر، أنا عندما أتحدث عن حركة وحركة أمة، كأننا عندما نستصحب معطى اجتماعياً ومعطي سياسيًا معينًا، نرى أنه لا تغيير إلا بطريق التنظيم، يا أخي أنا لم أقل إن هذا ممنوع ولا حرام، ولكن قلت إن هذه خبرة، ألا يمكن أن نستفيد من شخص آخر يميل عن هذا الخيار ويكون أيضًا من الذين يضيفون إلى المنسوب العام لثقافة الأمة ووعيها؟

من الأسئلة التي وردت إلينا أيضًا، هذا المسعى أنا أتعامل معه كقيمة مضافة وليس كبديل، أنتفع به في الفضاء الذي أتحرك فيه وليس بديلا على الإطلاق لأن بديلي أصنعه بناء على الأسئلة التي هي من بنيات معطياتي، ومعطياتي لا يعرفها غيري، لأنه دائمًا تأتي فكرة عامة الناس يتفقون عليها، وما أن يبدأ تنزيلها على الواقع، حتى تأتي المنازعات

والخلافات كلها في التفاصيل. ويقولون إن إبليس يسكن في التفاصيل، فعندما ننزل للتفاصيل هنا تكمن ألمعيتنا وإبداعنا في التعامل مع معطياتنا. الفقر المعنوي بعض السادة يتحدث عن أنه كلام قديم، والأستاذ لم يقل إنه كلامي، هو استئناف لجهود المتقدمين فيما ينفع مثلما فعل غيره أيضًا في الإفادة من الخبرة الصوفية، وتكاد كتب الصوفية من القرن الثاني إلى يوم الناس هذا، تكاد تكون فكرة الافتقار هي الفكرة المركزية في كل كتبهم، فهو لم يقل إني الوحيد أو إني اكتشفتها، هو أراد أن يثمن هذا، وأن ينبه الناس إلى افتقارهم إلى الله ﷻ.

بعض السادة تحدث عن عالم الأفكار وعالم الإرادة، أنا أقول إننا نحن والله بالأساس لدينا فقر معنوي، فالأفكار عندنا مثل فكر مالك بن نبي، ماذا فعل بن نبي في شعاب الحياة؟ المشكلة هي فقر معنوي، يسيطر علينا الزهو بما نحن عليه من مكاسب معرفية في بعض الأحيان، أو مكاسب مالية أو مكاسب اجتماعية فنظن أننا لا نحتاج إلى الله ﷻ. لذا علينا أن نثمن فكرة الافتقار إلى الله ﷻ وفكرة الفقر المعنوي لأنها بيت الداء، فالذي يشعر بالافتقار إلى الله ﷻ سوف يندفع من أجل خدمة الآخرين، لأنه يؤمن أنه "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، لأنه خدمةً لذاته يخدم الآخرين، فخدمة الآخرين تنطلق من الذات، ومن هذا الإحساس بالفقر المعنوي، فالفقر المعنوي هو الذي ينتج الأفكار وينتج الفاعلية على المستوى الاجتماعي.

سيقول أحدهم ما العلاقة بين الفقر المادي والفقر المعنوي؟ وأقول إن الأستاذ كولن تحدث بأن من آليات دفع الفقر المعنوي الأساسية هو الرفع من منسوب التعليم، وهو يرافقه ارتفاع على منسوب الوعي، ويمكن أن يكون فيه لقاء وتوافق ويمكن للناس أن يتفاهموا فيما بينهم حين يفهم الناس ما يقول كل منهم للآخرين. أما إذا بقينا منفصلين ونركز على بعض القضايا دون البعض الآخر فلا شك أن هذا لن يحل المشكلة، فالأستاذ عندما تحدث كان من الذين يؤمنون بفكرة تعدد المرابطة، فلو حدثته عن أي شخصية من المصلحين تدور بخلدك يبكي، وهو يعنى أنه يثمن هذا الجهد باعتباره بذلاً للجهد في هذا الفضاء بالذات، فلا نحاول أن نستنسخ نموذجًا في غير

فضائه، نستفيد منها لأنها خبرة حرية بالانتفاع بالاستفادة منها، فإن أردنا أن يكون لنا أنموذجنا فلنعمل، فإن واقعنا وأسئلته أمامنا، بل أسئلتنا تكاد تغطينا من قمة رؤوسنا إلى أخمص أقدامنا، وصلى الله على سيدنا محمد.

د. إبراهيم طه (مداخلة شفوية)

حقيقة إن هذا المؤتمر يدل على بشرى طيبة لرجوع الالتحام بين تركيا والعالم الإسلامي والعربي مرة ثانية بعد أن وقعت شقة، ووقعت فجوة وتباعد على مر السنوات الماضية. ولكني أتعجب تعجب المحب للقائمين على هذا المؤتمر لماذا غاب أساتذة الشريعة الإسلامية عن هذا المؤتمر في مصر؟ أنا لم أجد أحدًا من المتخصصين في الشريعة الإسلامية وهم معنيون بالعمل في مسألة الإصلاح في العالم العربي والإسلامي والذين كانوا موجودين، أنا أعرفهم وهم مفكرون وفلاسفة، وهم أشقاء لعلماء الشريعة الذين تخصصوا في الشريعة كمصطلح شرعي.

أقول بكل صراحة وصدق ما عبر عنه هذا الأستاذ الفاضل الدكتور عن مسألة تعايش المسلمين في العالم وإمعان النظر والتفاعل بين القيم السامية جدًا التي جاء بها الإسلام ورسول الإسلام؛ الذي جاء رحمة للعالمين ﷺ، يجب أن يحملنا على أن نحمل كل معاني الرحمة إلى جميع العالم، فقد كان حبيبنا ﷺ يحمل الرحمة لغير المسلم، وللحيوان، والجماد، وليس هناك وقت يعطيني إياه رئيس الجلسة حتى أذكر نماذج على هذا تدلل على أن نبينا ﷺ ما جاء إلا رحمة لجميع العالمين، وليس لعالم واحد فقط، وأنتم تعلمون جميعًا وأنتم العلماء ما معنى العالم الذي يشمل كثيرًا من الأجناس تحته، أريد أن أقول في مقامي هذا وفي مكاني هذا أنه ينبغي علينا أن نتعالى على ما يثيره البعض من الحساسية التي كانت موجودة تجاه الحكم العثماني، أنه ينبغي علينا جميعًا في عالمنا أن نتعالى على كل الحساسيات وأن نجتمع على القواسم المشتركة التي تربطنا، وأن يرأب صدعنا وأن نعود مرة أخرى كي نكون قادة وروادًا وأسيادا نُعلِّمُ العالم الرحمة واللين كما كان يعلمنا حبيبنا ﷺ.

الأستاذ كولن يقتدي بحبيبه ﷺ حينما يحمل معنى عظيمًا يؤدي به إلى أن يقول:

"أريد حفنة من المجانين" كما قال تلميذه أمس، إنني سعدت بهذا التعبير وهو تعبير مجازي يدلك على أن الرجل يريد أن يتعالى على مشاعره الخاصة وحاجياته الخاصة وشهواته وملذاته، يريد أناسًا ينسون أنفسهم وحاجياتهم وضرورياتهم في سبيل إسعاد الآخرين والعالم، وتقديم رسالة سامية تدل على أن هذا الإنسان هو الإنسان الذي ينبغي أن نحذو حذوه، وأريد من إخواني أن يركزوا على مميزات حركة فتح الله كولن، لا نريد أن نمعن في الكلام، ولكن نريد أن نتعلم عنه مميزاته، ما هي حتى نقتدي بها ونضيف إليها وأشكركم.

د. كامل عبد الفتاح (مداخلة شفوية)

نجاح حركة كولن سببه أنها نشأت في بيئتها واستفادت منها وتكيفت معها. فرفضها للعمل السياسي نابع من كونها نشأت في بيئة علمانية، وعلى الحركات الإسلامية أن تستفيد من هذه الحركة وأن تكون بنت بيئتها. لي تجربة صغيرة، فأنا بفضل الله ﷻ قد تعلمت الالتزام بالفرائض على يد جماعة التبليغ والدعوة ، وبفضل الله ﷻ تربيت في مساجد الجمعية الشرعية وكذلك مساجد أنصار السنة وبفضل الله ﷻ أنتمي فكريًا لجماعة الإخوان المسلمين، ثم إنني بعد ذلك وقبله قد مَنَّ الله تعالى علي فدرست سيرة الأستاذ سيد قطب وكانت دراسة الدكتوراه عن الحركات الإسلامية والمسيحية في مصر. ومن هذه التجربة نبعت رؤية ترى أن التكامل بين حركات العمل الإسلامي، التكامل وليس التضاد، التبليغ والدعوة تهتم بدعوة البسطاء والفقراء إلى الالتزام بالفرائض والأخلاق الإسلامية، كذلك الجمعية الشرعية تقوم على الإعانات الخيرية والدعوة العامة بالمساجد وكذلك الإعانات بأشكالها المختلفة، أنصار السنة ترى تنقية العقيدة من البدع والخرافات وتدعو إلى التوحيد الصحيح، وجماعة الإخوان المسلمين كجماعة كبرى شاملة تدعو إلى شمول الإسلام؛ هذه الجماعة تلتزم كذلك وتختص بالعمل السياسي أكثر من غيرها. وبفضل الله ﷻ من الله على جماعة الجهاد والجماعة الإسلامية فنبذتا العنف، والجماعة الإسلامية تهتم بالإصلاحات الصغيرة والجزئية، أي تقوم بدور المحتسب، وجماعة الجهاد كذلك نبذت العنف، إذن يمكن للجميع أن

يتوحدوا، لذلك أدعو من هذا المقام المبارك إلى توحيد الجهود وإقامة جبهة للعمل الإسلامي تتوحد فيه الجهود، وإن كنت أرى صعوبة ذلك ولكن هناك بعض الخطوات أهمها، أن تدرس الحركات الإسلامية بحيادية ورصد مالها وما عليها، ثانيًا: أن يتعلم الجميع فقه الخلاف، وأن تبرز جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الأخرى ما قاله الإمام الشهيد حسن البنا: فلنتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه، مادام هناك قرآن وسنة نرجع إليها، كذلك الواجب على الجميع ألا تظن جماعة واحدة أنها بانضوائها تحت راية أمنية قد تنجو بنفسها، فقد علمنا الحكمة القائلة "أُكِلْتُ يوم أُكِلَ الثور الأبيض". وشكرًا جزيلاً.

ممثل وفد تنزانيا

بسم الله الرحمن الرحيم... السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... ينبغي عليَّ أن أعرض خطبة طويلة في دقيقة واحدة، باختصار، أريد أن أعلق على مداخلة السيدة كارول التي رأست جلسة هذا الصباح، لاختصار الوقت سوف أتجاوز نقاط مداخلتي إلى خلاصتها. حسنًا أولا لقد بدأت حركة فتح الله في بلادنا منذ أكثر من عشر سنوات، وأثمرت ثمارًا جميلة للغاية في التربية والتعليم والثقافة، فقد كانت بحق نموذجًا، وفي تلك الأثناء، أنا أشكر أيضًا أن لدي أربعة أحفاد في تركيا، لقد منحنا منزلنا لكي تبدأ فقط أولى برامج التعليم في تنزانيا بفصل واحد فقط، وكان أروع ما في ذلك هو الفريق الذي أتى ومازال هناك للحظة الحالية، الذي لعب دورًا كبيرًا من خلال أدائه وصدقه في كل ما يفعل. فهذا هام للغاية، وقد بدأ أناس آخرون بمراقبة ذلك، فهذه هي السنة فعليًا، لأن النبي ﷺ أسوة حسنة، مكارم الأخلاق في حد ذاتها تعتبر دعوة، وقد أثمرت إنجازات رائعة للغاية في تنزانيا، ولا تزال.

ولكن هناك أمر آخر أود أن أعود فيه إلى المداخلة الافتتاحية لدكتور جيل كارول، لو أننا نظرنا إلى الأديان باعتبارها مجرد تطهير للخطايا، فإن هذا ليس مفهوم الإسلام، فالإسلام لا يطهر الإنسان من الخطايا فحسب ولكنه يحميه منها كذلك، فلدينا الحلال والحرام، وهذا يضيف إلى مفاخر الإنسان كرامته، فقد كتب فتح الله عن مفخرة الإنسانية

محمد ﷺ، فعندما نقول مثلاً إن الخمر حرام، فالأول علينا أن نمتنع نحن عن الخمر، ثم نبرز أهمية ذلك، ونشرحه للآخرين من خلال حوارنا معهم لنبين كيف تضر بالإنسان كجنس بشري وليس للمسلم فحسب، وعلى هذا المفهوم، فأنا أطلب أن يكون هذا جزءًا من الحوار وليس من المبادئ الرئيسة فحسب. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

د. سامية من السودان

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله، السلام عليكم ورحمة الله، أنا أريد أن أناقش نقطة واحدة أعجبتني للغاية في كلام الدكتور عمار، وهي تتعلق بالحديث عن الفقر المعنوي، وأعتقد أنها نقطة جوهرية، وأقترح أن تكون واحدة من النقاط الأساسية في الحديث عن مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، لأننا الآن في كثير من الدول الإسلامية خاصة في القارة الأفريقية محاصرون بأننا فقراء، وهذا أدى إلى انهزام نفسي لنا كمسلمين لدرجة قتلت الطموحات، ولم تعطنا مجالاً واسعًا للانفتاح والإقبال في المبادرات العالمية لحل المشاكل العالمية، فأعتقد أننا محتاجين بشكل كبير لأن نطرق هذه النقطة وأن نخرج من هذا الانهزام،

وأعجبني الحديث كثيرًا خاصة ما نقل عن الشيخ كولن أننا نترك الدنيا قلبيا ولا نتركها كسبيا، وهذا فيه شقان، نتركها قلبيا بأن يخرج من قلوبنا حب الحياة المادية، ولكن نسعى لأن نحسن أوضاعنا وأن نتعلم وأن نعيش عيشة هنيئة، وقد كان لنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة في ذلك، فهو كان يبيت في بيته وليس له طعام الغد، وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم كان هذا نهجهم في الحياة وكانوا لا يخشون الفقر أبدًا، ففي غزوة من الغزوات طلب الرسول ﷺ من أصحابه أن يتبرعوا فجاء عمر بن الخطاب بنصف ماله، وجاء أبو بكر الصديق بكل ماله ولا يخشى الفقر، وهو غني لأن أيمانه بالله ﷻ هو الغني، فأنا توصيتي أن تكون هذه نقطة من النقاط الجوهرية التي نكثر الحديث عنها في حواراتنا ونسعى لإدخالها في وثائق الأمم المتحدة في تعريف الفقر. وشكرًا جزيلاً.

أ. إبراهيم رجب

أنا تلميذ لأحد المشايخ، لن أذكر اسم الشيخ ولا الطريقة، وهذا على رأي الأخت

السودانية التي قالت ليس هناك داع للأسماء، ولكن منهج الشيخ كولن وجدته في شيخي وفي طريقة من الطرق الصوفية المعتدلة، ولكن كما تساءل أخ سابق، أين علماء الشريعة، الميزة في شيخي أنه كان عالم شريعة، ولكن عندما ينتقل هذا الشيخ لا بد أن يتولي أستاذ من جامعة الأزهر المشيخة، كل ما سمعتموه في هذا المؤتمر من أول يوم لآخر يوم ينفذ بصورة مصغرة، وبعد ما انتقل الشيخ الرئيس إلى رحمة الله، أبناؤه وأنا واحد منهم ننطلق في العالم، أذهب إلى ألمانيا في رمضان، أو إلى فرنسا، ومن ضمن تلاميذه من هو أصغر مني سنًا، حدثني في الهاتف وهو في إيطاليا أنه قد ألهم أن يذهب للصلاة في فرنسا الجمعة فرتّب لي معادًا في أكبر مسجد بباريس، فقمت بترتيبه، فالإسلام بخير، وأجمل ما سمعت في هذا المؤتمر أن الشيخ فتح الله رفع التصوف من خموله، فالتصوف منذ القرن الثاني الهجري إلى الآن وحتى تقوم الساعة هو الإسلام الحقيقي فلا داعي للتصنيف والتفرقة، حين أذهب إلى مكان ما فلا أحدث أحدا أني صوفي، وإنما كل ما يتناوله المؤتمر من مؤسسات تعليمية، مؤسسات طبية، موجود في مصر وتتم التبرعات لا بألف ولا نصف ألف ولكن بمليون جنيه، فنشكر الأخوة الأتراك الذين تحركوا في العالم لنشر هذا الفكر، والذي هو موجود وقائم ومدعم في مصر بغض النظر عن الأسماء وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أ. عبد الله عرفان (يرد)

هناك سؤال ورد: هل لحركة الشيخ كولن أي شعارات ترددها وتعبر عن أفكارها؟ أنا متصور أنه أحد أبعاد عبقرية الأستاذ وعبقرية الحركة، أنها متعددة المستويات، فيمكنك حسب موقعك ومعطياتك وظروفك أن تستقي هذه الأفكار وهذه الأولويات، عندما يتحدث مثلاً عن أن أولويات الأمة هي محاربة الفقر، ومحاربة الجهل ومحاربة الفرقة، عندما يسمع أي أحد هذا الكلام يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحدد أين سيكون من هذه الأولويات الثلاث، ليس هناك شعارات ولكن هناك أفكار وأولويات تعبر عن الحركة ويمكن تبنيها ذاتيًا وهذا في ذاته عبقري، لا تحتاج أن تكون جزءًا من حركة كولن لكي تعمل للإسلام. وهذا في ذاته شيء مهم.

هل اعتمدت حركة الشيخ فتح الله كولن على المعونات المباشرة لمحاربة الفقر؟ هم لهم طرق كثيرة ومتنوعة في جمع الأموال، تحتاج لدراسة مستفيضة، طرق مركزية عن طريق الحملات العامة في التلفزيون مثلاً، وبشكل شخصي للمناطق المحلية.

أحدهم يسأل ماذا نفعل، هل نحارب الفقر أم نحارب الجهل؟ هذه الخيارات الحدية أحيانًا قد تكون غير عملية، أنت في منطقة معينة هناك فقر سنحارب الفقر، وهناك جهل سنحاربه، يعني هذه الخيارات لسنا في حاجة للحيرة بينها.

كيف نستطيع أن نطبق فكر كولن فبعض البلدان لا يحمل رجال الأعمال بها هذه الثقافة؟ هذا جزء من التربية، ومن الحوار أيضًا عليك أن تبدأ حوارًا معهم وأن تقدم قدوة لهم فهذا في حد ذاته ضروري للغاية وشكرًا جزيلاً.

أ. أيمن شحاتة (يرد)

في عجالة، استكمالا لكلام زميلي عبد الله عرفان خلال عرضه للبحث، معالجة الفقر نظريًا تنقسم إلى قسمين، قسم التغلب على الفقر من خلال البرامج الاقتصادية والاجتماعية، وقسم معالجة الفقر القائم. مثلاً: مؤسسة "هل من أحد"، هي مؤسسة معنية بتخفيف حدة الفقر على الفقراء، لأنه لا يمكن التخلي عنهم في إطار الإصلاح الأكبر، ولكن الأهم كما قال الأستاذ عرفان هي كيفية إيجاد آليات تمنع إحداث الفقر، وكيفية إيجاد البرامج الاقتصادية والاجتماعية لهذا، وبالتالي هذا يدفعنا إلى نموذج الإصلاح الذي يؤدي إلى تخفيف حدة الفقر. هل هناك نماذج إصلاح ناجعة في هذا؟ في دولنا العربية في العقود الماضية، لم تنجح جهود الإصلاح في معالجة الفقر ولا تخفيف نسبته في دولنا العربية، ولكن انتشر بالتالي الآن العمل على المحور الآخر تخفيف حدته، أي المساعدات والإغاثة، وهو شيء طيب، ولكنه غير موجود في الجزء الأول من حلم الإصلاح.

هذا يدفعنا إلى التساؤل، كيف اختلف الأمر في حركة الأستاذ فتح الله كولن؟ اختلف الأمر قليلاً، أن هناك رؤية للإصلاح وهي أحد تجلياتها هو تخفيف حدة الفقر، رؤية الإصلاح هي الحلم، القدرة على إيجاد حلم يلتف حوله الناس. القدرة على إيجاد رؤية

شاملة، وتحريك وجدان الناس وعقولهم وجهودهم نستطيع من خلاله إصلاح حال الأمة. عادة يعرفه علماء الإستراتيجية أنها علم تنسيق التحرك على المحاور المختلفة من أجل تحقيق الهدف، وكيف ننسقها، لا بد من إيجاد الهدف، وهو الحلم، وأن يصدقه الناس.

في حوار مع أحد التجار الأتراك ، يتحدث عن أن الأستاذ عنده أهداف وأحلام ومشاريع تفوق الخيال، وبعقلي السليم قررت أن أخوض هذه الأحلام معه لأن هذه الأهداف هي أهداف إسلامية إنسانية عالمية، والمال في النهاية هو مال الله. هنا في صناعة الرجال، تم تحويل حلم هذا الفرد من مجرد جني المال وإعطاء جزء منه في سبيل الله، إلى أن يحيا الحلم ويحيا الفكرة وجد له من يعطيه حلمًا جامعًا يجد من خلاله تحقيقا للذات، وأصبح تحقيق الذات ليس فقط جمع الأموال وإحراز المناصب، ولكن تحقيق الذات في إن يتبنى هذا الحلم، وحلم الشيخ فتح الله كولن ليس إصلاح تركيا ولكن حلمه هو مبني من بعثة النبي ﷺ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾(الأنبياء:١٠٧) ووظيفة الإنسان البلاغ، فهي من ثم عالمية وأثرها عالمي، نجح أن يقنع هؤلاء البشر أن يتلمسوا ويستشعروا هذا الحلم ويقربه إلى أذهانهم ويحملهم على تصديقه، إذا استطاع أحد أن يبلور هذه الأحلام يستطيع أن يحرك هؤلاء الرجال، فصناعة الرجال هي عصب هذه التجربة، وهي عصب أي تجربة، وليس المال والمؤسسات فحسب.

الخليفة الثاني عمر بن الخطاب يتحدث مع أصحابه فيتمنى أحدهم ملأ البيت مالاً، حتى ينفقه في سبيل الله، ويتمنى هذا ملأ هذا البيت ذهبًا حتى ينفقه في سبيل الله، ولكن عمر يقول أتمنى ملء هذا البيت رجالاً مثل أبي عبيدة بن الجراح وسعد بن معاذ وحذيفة بن اليمان فاستعملهم في طاعة الله. فالمحك إذن هو صناعة الرجال، وهو اللبنة الأولى واللبنة الأساس في بناء هذه الحركة التي تؤدي إلى فكر يؤدي إلى إصلاح، فإذا صنعت اللبنة تصنع المؤسسات التي تستخدم فيها هذه اللبنة، فإذا صنعت هذه المؤسسات عن فكر ورؤية، تستطيع أن تتآزر هذه المؤسسات حتى تصل إستراتيجيا إلى هذه الرؤية وهذا الحلم، ولن يتحقق ذلك إلا إذا تشاركوا وتحاوروا في الوصول إلى هذا الحلم

وتبنوه جميعًا، وبهذه الرؤية والحركة والموارد تستطيع أن تنتقل الأمم إلى مصاف الحضارات من مكان إلى مكان، هناك صدق ورؤية وحركة وتجلٍ واقعي على الأرض يظهر هذه الحركة، هناك قول للحقيقة، وحقيقة للقول على أرض الواقع، تاريخنا مليء بتنظير للأفكار ولكنها لا تمشي على الأرض كما قال الأستاذ نوزاد "أسماعنا سأمت من الكلام، ولكن هناك واقع مرير يتحرك عليه ناس، ولكنهم يتحركون بواقع الخير، متشرذمين" وهذا واقع معالجة الفقر الذي نلمسه في بلادنا على الأقل في مصر.

هناك أفراد في جزر منعزلة كل منهم يعالجه بمبادرات لم تترجم المبادرات لمؤسسات ولا المؤسسات إلى تضافر في العمل، ولم يترجم تضافر العمل في الالتفاف حول رؤية تجمع المجتمع، وربما هذا ما تعلمناه من التجربة التركية ، وهو التجلي الواقعي للحلم، والتغلب على الانفصام النكد ما بين حالمية الفكرة وسوء التنفيذ، من خلال صناعة الرجال القادرين على حمل التجربة وتنفيذها ويكون كل رجل منهم نموذجًا في ذلك.

وفيما يخص المداخلات والأسئلة، أبدأ سريعًا بتعليق الأخ الذي تحدث عن عدم وجود علماء للشريعة، أبدأ بأنه يوجد علماء شريعة، وقد قابلتهم وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور أحمدي أبو النور، أحد العلماء الأجلاء ووزير الأوقاف الأسبق والذي خدم الإسلام والسنة وتبيان السنة بصورة جليلة فنشكر وجوده بيننا، ولكنه على حق في أن الشيخ هو تجلي لعالم حول الأفكار إلى واقع، وهذا شيء غير منتشر في عالمنا العربي، ليس لأسباب خاصة بالعلماء فحسب، ولكن أيضًا خاصة بالنظام المحيط، ولكن العلماء قد يكونوا أحد أسبابها. هنا حديث كثير بماذا نبدأ؟ هل نبدأ من الفقر أم من التعليم أم من أين، وهذا يعرض إلى حد كبير الرؤية المسطحة للإصلاح، الإصلاح لا يأتي بمدخل واحد، ولكنه رقعة كبيرة تحتاج إلى تآزر جهود حتى ترتفع. فهو عملية معقدة في طرف أنه يجب أن يكون له رؤية تساعد على تناغم الأطراف المختلفة حتى نصل إلى ما يسمونه المرحلة الفاصلة (threshold) التي نستطيع أن ننهض منها ونقوم، فهو في هذه الحالة عملية معقدة تحتاج إلى تضافر ورؤية وإستراتيجية، ولكنه عملية يسيرة جدًا لأنه يعتمد على تضافر جهود فردية، وأيضًا لكل فرد منا مدخل، ويعتمد

على كفاءة كل فرد (core competency) وعلى الحاجة المجتمعية وعلى الفرصة التي أستطيع أن أخدم من خلالها.

عديد من الأسئلة تتساءل عن صناعة الرجال، أين توجد وكيف نستطيع القيام بها، هناك العديد من المبادرات ونحاول أن يكون هناك تعاون مع المبادرات التركية حول صناعة الرجال، من جهة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وبعض الجهات الأخرى نحاول العمل فيها مع الشباب ، وحول هذه الموضوعات فلعل يكون لنا لقاء آخر نتحدث فيه عن ذلك.

أيضًا هناك سؤال من الدكتور عبد الله الفرجاني أستاذ العلاقات الدولية، يقول: المسجد دائما يحارب الفقر ومصنع الرجال، لماذا لا نعيد بناءه كلبنة أساسية؟ أنا أتفق معه مائة في المائة، ولكن دعونا نستخلص الدرس من الشيخ، أنا أعتقد أن عبقرية الشيخ هي في قدرته على قراءة الواقع بالاستعانة بالمرجعية الدينية، قراءة الواقع والتكيف معه وتقديم حلول غير تقليدية لمواجهة مواقف متجددة، كانت هنا العبقرية لأنه استطاع أن يعمل ذلك داخل النظام العلماني ويستغل العولمة ويتخذ ذلك لبناء الجسور، فاستغل الواقع لتقديم نفسه وبذلك لم يُستعدى بل بالعكس قدمت له الأيادي من الآخرين، كيف نقرأ الواقع ونقدم الحلول، المسجد هو اللبنة الأساسية، وهو الركن الأساس منذ عهد النبي ﷺ وهو مجلس الشورى وتجهيز الجيوش، ولكن بالإضافة للمسجد كيف نستغل مؤسساتنا، وسائل التعليم، العديد يتحدث عن التعليم وأننا يوجد عندنا مؤسسات تعليم، يوجد عندنا مؤسسات ولكنها وإن كانت ناجحة وعلي هذا علامات استفهام، وتضع العلوم والمعارف، فإنها لا تصنع الإنسان، بل على العكس أحيانًا تدهس كرامته، فمن ثم يجب إعادة التفكير في كيف يمكن الإبداع في تقديم هذه الأفكار في الوسائل المحيطة بنا، وخلق أرضيات جديدة نستطيع أن نحقق بها هذا الأمر. أختم بأنه لا يمكن أن يكون هناك نهضة في أمة مستوردة، ولكن لا يمنع ذلك أن نتعلم ونستوحي من التجارب الأخرى، ولا تقوم نهضة في أمة إلا حين يتحاور الناس في الفكرة، وحين يصنع الناس سويا هدفهم فيتبنونه معًا، وبهذا تمضي قدما هذه المرحلة، شكرًا جزيلاً.

د. صلاح عرفة

أريد أن أختم بأبيات صغيرة لجبران خليل جبران تقول:

لعمري إن الحياة ظلام، إن لم تقترن بحافز

وكل حافز ضرير إن لم يقترن بالمعرفة

وكل معرفة هباء إن لم تقترن بالعلم

وكل علم تافه، إن لم يقترن بالعمل

وكل عمل تافه إن لم يقترن بالحب

فإذا أحببت عملك أحبك الله والناس أجمعون.

المحور الرابع

شهادات واقعية



شهادات واقعية[1]

د. يوهان هافنر

يعد الإصلاح موضوعًا حيويًا لكل دين يحوي إمكانية التفاعل مع تطوراته الذاتية. فقد اهتمت الكنائس المسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا -وبدرجات متفاوتة من التغيير[2]- بموضوع الإصلاح خلال العقدين الأخيرين من التاريخ، ودعوني أشارككم بعضًا من التساؤلات التي تُثار كلما حاول مجتمع ديني أن يتخذ خطوات في سبيل إصلاح أوضاعه الذاتية. من أهمها: لماذا ينبغي علينا الإصلاح؟ ماذا ينبغي إصلاحه؟ وكيف يتم الإصلاح؟

١- لماذا ينبغي علينا الإصلاح؟ الفارق بين الإصلاح والثورة

يختلف المجتمع الديني عن المنظمات العلمانية/الوضعية في أن الأخيرة تستطيع إعادة إنتاج نفسها باستمرار؛ فيستطيع الحزب السياسي تغيير برنامجه حال كونه غير ناجح، ويمكن لأي شركة أن تغير منتجها إذا حاز معدلات منخفضة من التسويق في السوق. غير أن المجتمع الديني يختلف عن أمثال تلك المنظمات في أنه "مؤسسة"؛ فهو ينتمي إلى مرجعية متجاوزة -الوحي أو النص المقدس- وما تتضمنه من ضرورة "الدعوة" إلى رسالته، فلا يمكنه من ثم تغيير منتجه من حين لآخر. ودليل على هذا نجد كلمة (-re- ligio-) تعنى (Tied Back) أي ما يُعد متصلاً بأصل سابق. وبناءً عليه، فإن المجتمع الديني يمكنه تطويع وسائل جديدة لتوصيل رسالته، وهذا ما أكدته د. زينب الخضيري في اليوم الأول من المؤتمر، حين قالت بأن العقيدة المطلقة هي أساس كل إصلاح وتصور ذاتي ديني.

---

[1] نص مترجم. ترجمته من الإنجليزية سناء البنا، معيدة بقسم العلوم السياسية - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

[2] للمزيد حول الإصلاحات على المستوى الإقليمي انظر:
J. Ev. Hafner: Selbststeuerung. Organisierte Interaktion der diözesanen Reformprozesse in Deutschland seit der Würzburger Synode (1971-74), in I. Karle (Hg.): Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2009, 97-120.

وبالتالي، فباعتبار أن "المطلق" هو النقطة المرجعية للدين، فإن أتباع كل دين يدركون أن جهودهم دائمًا لا تحملهم إلى مستوى مثالية الاعتقاد الديني؛ فلا زال أمام المتقين مدارج ينبغي الوصول إليها، ولا زال الأئمة والقسيسون بحاجة إلى صقل فضائلهم وتحصيل المزيد منها. ومن ثم، فما دامت الحياة تمضي في ظل محددات وأوضاع فانية، فلن يصل المجتمع الديني أبدًا إلى مستوى التمثيل التام والتحقق المطلق للدين في أتباعه كما شرعه الله تعالى.

إزاء هذه الحقيقة هناك اختيار من بين اثنين: إما أن نعزو نواقص الدين إلى ظروفه الخارجية (مثل البيئة العلمانية أو الكولونيالية أو النوازع الاستهلاكية والخطايا الفردية)، أو أن يعزوها الدين نفسه إلى أسباب ذاتية (خطايا أتباعه، سوء القادة الدينيين، الهياكل غير الصحيحة).

سوف يكون العالم أفضل لو أننا صرنا أفضل، لو أن كلاً منا قام بدوره على أكمل وجه وصار قدوة يُمتثل بها. فلو أردنا تغيير العالم -كما في الاختيار الأول- لا بد أن نعلن ثورة عليه، ولو أردنا تغيير أنفسنا -كما في الاختيار الآخر- فلا بد أن نضع خطة للإصلاح.[1] فالإصلاحات هي دلالة على إمكانية كل دين على التواصل مع بيئته، وبالمقابل فإن غياب تلك الإصلاحات دليل عدم تواصله مع تلك البيئة التي يحيا بداخلها.

٢- ما الذي يتعين إصلاحه؟ الفارق بين علم الإلهيات والسلطة

باعتبار أن أي عملية إصلاح لا يمكنها إحداث تغييرٍ جذريٍ في الأسس المرجعية التي يقوم الدين عليها، فإنه يمكنها أن تقوم ببعض التغييرات بشأن تفسير الثابت والمتغير في تلك المرجعية والتفرقة فيما بينهما. وبطبيعة الحال يعتبر المتدينون الأصليون/ الأوائل أن كل ما يتعلق بالدين هو ثابت لا يقبل التعديل، ويمكننا وصفهم بالأصوليين،

[1] لو نظر الإنسان إلى العالم باعتباره شرًا مطلقًا وفي سبيله إلى الهلاك، ومن ثم لا يستحق الإصلاح، فلن يجد دافعًا لإصلاح نفسه. وهذه هي حالة بعض الكنائس المسيحية -apocalyptic- مثل "شاهدي الرب" ممن ينخرطون في أعمال رسالية/ تبشيرية وليس في العمليات الإصلاحية. ومن ثم فإن هدفهم الرئيسي هو إقناع الناس بالانضمام إلى كنيستهم إذ تبدو البديل الوحيد المتاح أمامهم.

حيث يركزون على الأسس والأصول فحسب، ويعممون ثباتها وأحكامها على كل ما يدخل ولا يدخل ضمنها، فليس هناك من ثم عناصر ثانوية أو خاضعة للتأويل والاجتهاد في رأيهم.

وعليه، فإن كل دين يحتاج إلى علوم الإلهيات أو "الفلسفة الدينية" التي تقوم بتلك المهمة، أي إن تفصل ما بين الثابت والمتغير في عناصره، فلا تُعْنَى علوم الإلهيات بالأحكام القاطعة فحسب، بل تعني أساسًا بمراعاة اعتبارات الزمن، أو "فقه الواقع" بعبارة أخرى.

ينظر باحثو علوم الإلهيات الماهرون بعينين: إحداهما على النص المقدس -سواء كان قرآنًا أو إنجيلاً- والأخرى على صفحات الجرائد، فعليهم أن يحيطوا علمًا بما يجري في العالم غير المتدين ليستخلصوا منه التساؤلات المعاصرة، والتي ينبغي على دينهم أن يقابلها بإجابات مناسبة. علوم الإلهيات من ثم لا تُعْنَى بالمشكلات القائمة فحسب، بل بالمشكلات والتساؤلات والتحديات المحتملة كذلك، وهي لهذا كله خاضعة لاحتمال الخطأ. فالباحث الماهر في تلك العلوم يتنبأ بالمشكلات المستقبلية ولا يقتصر على القائم منها في الواقع فحسب. ويسمى هذا في علم الاجتماع (hyper-sensitivity) أو الحس المرهف.

بهذا المعنى عن علوم الإلهيات، ينبغي أن يكون هناك تقسيمٌ للعمل بين الطلاب والباحثين في تلك العلوم من ناحية، وبين الأئمة والقساوسة ممن يمثلون "السلطات الدينية"، إذ إن أفضل ما يدعو به الطرف الأول هو: اللهم امنحني الصبر على ما لا يمكنني تغييره، والقدرة على إبداع الحلول لما يتعين علي تغييره، والحكمة لإدرك الفارق بين هذا وذاك!

٣- كيف ينبغي علينا أن نصلح؟

مبادئ ثلاثة:

أولاً: ينبغي أن نزيح جانبًا نوعين من الإصلاح لهما تأثير سلبي: الإصلاح المثالي، والإصلاح المعنوي. أما أولهما؛ فإن المصلحين المثاليين غالبًا ما ينسون ما أوضحناه

في السابق، وهو أن المطلق لا يسكن فقط في المثاليات بل هو في حقيقته مطلقٌ، وينبغي ألا ينحصر في هذا العالم الفاني، بل عليه أن يتجاوزه إلى ما بعد ذلك. أما النوع الآخر من الإصلاح، فإن المصلحين المعنويين (moral reformers) يحصرون أنفسهم في هدف أن يصير المؤمن إنسانا أفضل وهذا النوع من الإصلاح لا يخلق هياكل جديدة كالمدارس والصحف ومراكز الحوار. إن الحيز المكاني للإصلاح المعنوي يقتصر في المراسم الدينية بالمساجد والكنائس، دون أن يمتد بتأثير مباشر لا إلى المجتمع ولا إلى المنظمات الدينية. إن الديانات بطبيعتها متحفظة كما أوضحنا من قبل، فهي تحبذ التمسك بالأنماط السائدة والعادات المتوارثة، ولكنها تواجه تحديًا بضرورة أن تبتعد بأتباعها عن محض التقليد والتقيد المطلق بالنص. ففي الإسلام، حولت التقاليد الإسلامية النص القرآني من مجرد الكلمات إلى مقطوعات غنائية، ولوحات فنية، وبرامج إذاعية، ومجلدات تحوي تعليقات وتفاسير لهذا النص، وبدون كل تلك الوسائط ما كان يمكن للإسلام أن يتحول إلى دين عالمي. فالدين يحتاج إلى تطويع نصوصه ورسالته لتعبر عن نفسها بوسائل جديدة، وصور جديدة، وتفاسير جديدة.

هنا يبرز التساؤل الأهم، ما المبادئ التي ينبغي أن تلتزم بها تلك التفاسير الجديدة للدين؟ دعوني ألخصها في ثلاثة مبادئ رئيسة:

١- تبني التعريفات الموسعة للمفاهيم الأساسية (الاجتهاد، إعادة التفسير).

إذا أردنا الإصلاح فإننا بحاجة إلى مراجعة ما انتهت إليه الأحكام الشرعية السابقة، فالمصلحون يتعاملون مع مسائل الإيمان باعتبارها محلاً لإصدار الأحكام واتخاذ القرارات،[1] وهي من ثم تخضع لإعادة النظر في ما أقره الفقهاء بحقها في السابق وتقديم تفسيرات جديدة، واعتبار أن ذلك ليس حكرًا على السلطات الدينية وإنما مهمة كل من يحوز الدراية الدينية الكافية، خاصة وأن مجال المناقشة وإعادة التفسير مفتوح على مصراعيه لتلك الفئة الأخيرة من المصلحين، طالما أنه لا يتعين عليهم اتخاذ

[1] Reformen behandeln Glaubensfragen als Beschlußsache." N. Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt 2000, 245.

قرارات سلطوية بشأنها، وهنا أذكركم مرة أخرى بضرورة الانتباه إلى تقسيم العمل بين السلطة وباحثي علوم الإلهيات (Theologists).

التضارب الإدراكي

ثانيًا، فإنه خلال تفسير القناعات التقليدية بأسلوب عصري نواجه تحديًا يتمثل في التأثر السلبي بالجدالات الفلسفية العصرية، وهو ما يسمي في علم اجتماع الأديان بالتضارب الإدراكي (cognitive dissonance)، فإذا أردنا مثلاً أن نشرح قصة الخلق لمن يعتقد في النظرية الداروينية لتطور الخلق، فلا يمكننا أن ندلل على أفكارنا بنصوص من القرآن أو من الإنجيل، بل علينا استخدام لغة العصر التي يمكنه فهمها. وبالعكس، إذا أردنا أن نقنع إمامًا أن بناء مدرسة يعد أكثر ضرورة وإلحاحًا من بناء مسجدٍ، فإننا بحاجة إلى الحجج العلمية المستقاة من علوم التربية/التعليم والسياسة المعاصرة. وبالتالي، نجد مهمة التفسير تواجه تحديًا هامًا يتمثل في استبطان الجدالات غير الدينية في المنطق الديني، غير أنه لا مفر من المجازفة، إذ يتعين علينا إعادة تفسير التقاليد الدينية على ضوء أولويات الواقع المعاصر.

المعادلات الانتقالية

إننا بحاجة إلى فكرة رائدة تصل التقاليد الدينية السابقة بالتفاسير الجديدة التي يتطلبها العصر، بحيث توجه تلك الفكرة المناقشات الدائرة حول تلك التفاسير وتسهم في اختيار الأنسب فيما بينها. يحتاج كل ابتكار إلى ما نسميه بالمعادلات الانتقالية، حيث توجه فيها تلك الفكرة مختلف الآراء وتجمعها في اتجاه واحد. سأضرب مثالاً على ذلك: ينفذ الحاكم في المجال السياسي القوانين، لا من أجل تنفيذ القانون في حد ذاته ولكن لتحقيق "الخير العام للمواطنين" أو "الكرامة الإنسانية" أو -في حالة الحكام المستبدين- "الأمن القومي". كذلك ينطبق هذا المفهوم على المدرس، فلا تقتصر وظيفته على شرح المناهج باعتبار تلك المهمة هي الهدف النهائي، وإنما يهدف من وظيفته تحقيق قيمة عليا من قبيل" تشكيل الشخصية"، "تحقيق الخير العام للمدرسة"،

"غرس عناصر الثقافة المحلية والحفاظ عليها". والحال كذلك بخصوص السلطات الدينية، فهي لا تطبق الأحكام الشرعية فحسب بل تهدف منها إلى غايات أسمى، مثال ذلك الجملة الأخيرة في المخطوطة القانونية للكنسية الكاثوليكية وفيها تقول: "يتعين بشأن تطبيق كل القوانين أن تندرج تحت القانون الأسمى وهو "خلاص الأرواح"(١) وليس السعي إلى تجنيد مسيحيين جدد".

إن المعادلات الانتقالية لا تحمل أجندة واضحة قطعية، بل تتطلب قدرًا معينًا من الغموض، كما هي إشارة المرور، توضح الطريق لكنها لا تفرض السير في اتجاه معين.(٢) وبالمثل تتنوع المعاني التي يمكن إلحاقها بمفهوم "الخير" في السياسة العامة، لكن يظل معنى "الخير العام للمواطنين" يؤدي نفس الدور الذي تؤديه إشارة المرور في عرض الطريق. وفي هذا المضمار يثبت الشيخ فتح الله كولن أستاذيته في تقديم إشارات الطريق دون تحديد مدلول واحد وثابت لأي منها، وربما كان هذا واحدًا من أسباب نجاحه الغامضة.



(1) The last sentence of the canon law, so to speak ist window to reality, reads: „Bei Versetzungssachen sind die Vorschriften des can. 1747 anzuwenden, unter Wahrung der kanonischen Billigkeit [aequitas canonica] und das Heil der Seelen vor Augen, das in der Kirche immer das oberste Gesetz [suprema lex] sein muß." c. 1752 CIC/1983.

(2) These, prinzipiell instabilen Kriterien" like common good, style, profit or salvation are the link inbetween irreversible codes and reversible programs. Cf. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, 493.

شهادة عن المرئي
في حركة فتح الله كولن التركية

د. حسن أبو طالب[1]

هذه جملة من الأفكار والملاحظات غير المكتملة حول حركة فتح الله كولن التركية، من واقع عدة زيارات إلى تركيا في السنوات الخمس الماضية، كان آخرها في يونيه الماضي، فضلاً عن عدد من الاحتكاكات الفكرية والإنسانية مع بعض من أعضاء هذه الحركة سواء في القاهرة أو في إسطنبول وأنقرة.

وما يجب التأكيد عليه هو أن المرئي -بمعنى ما يمكن رؤيته وتلمس أبعاده بما في ذلك الاستماع المباشر من أصحاب القضية أنفسهم- هو بعض من كل، ومن ثم فلا يكون شاملاً، فهناك دائمًا بعض الذي لا يمكن رؤيته أو التعرف عليه. وحسبنا في هذه الملاحظات أنها جاءت بعد زيارات عديدة لتركيا. فطوال عشرين عامًا قدر لي أن أزور هذا البلد للمشاركة في مناسبات علمية مختلفة، أتاحت لي التعرف عن قرب للتطورات الجارية هناك، وبما يسمح لي التأكيد بأن تركيا شهدت تغيرات كبرى في السنوات الخمس الماضية على صعيد المجتمع والسياسة والرأي العام، وأن هذه التغيرات ارتبطت أساسًا بشعور يبدو غالبًا لدى الشعب التركي أنه استعاد هويته الطبيعية المرتبطة بالإسلام كدين وعقيدة وسلوك جمعي، فضلاً عن ارتباط بمجال حضاري أكبر بات ينظر لتركيا الدولة والناس بكثير من الود والاحترام ودفء المشاعر والانفتاح الطوعي.

وفي ظني أن جانبًا كبيرًا من هذه التغيرات يعود إلى الحركات والتنظيمات الصوفية والفكرية الإسلامية التي ظلت متمسكة بالعقيدة وبالتراث الديني الإسلامي على الرغم من كل الضغوط التي تعرضت لها طوال ثمانية عقود متتالية، مما شكل جذورًا قوية في الأرض التركية يصعب استئصالها.

---

[1] مدير معهد الأهرام الإقليمي للصحافة - المستشار بمركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية.

كانت وما زالت حركة فتح الله كولن واحدة من هذه الحركات المجتمعية التي ساهمت في إعادة إحياء الهوية الإسلامية للمجتمع التركي عبر العديد من الأنشطة والمؤسسات طوال خمسة عقود، والتي نشأت لمواكبة متطلبات المجتمع المسلم الساعي إلى التضامن والترابط والتمسك بدينه في مواجهة فكر علماني يكره الدين ويعمل كل ما في جهده من أجل القضاء عليه.

إذا عدنا إلى المرئيات ودلالاتها بالنسبة لحركة فتح الله كولن، يمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات على النحو التالي:

أولاً: أن ثمة تنظيمًا وفي الوقت نفسه لا تنظيم. من شروط التنظيم الانضباط ووضوح القيادة، ومن علامات اللا تنظيم انفراط العقد وترهل القيادة بل غيابها. في حركة فتح الله كولن لا يوجد تنظيم له ثوابت مؤسسية جامدة، بل هناك شبكة من المؤسسات لكل منها دور ووظيفة، ولكنها تتكامل مع باقي المؤسسات ذات الوظائف المختلفة. وحسب ما رأينا فهناك حركة اجتماعية تنظم نفسها في مؤسسات تقوم على مبادئ إيمانية، نظّر لها وصاغها فتح الله كولن نفسه واقتنع بها محبوه ومريدوه والذين أصبحوا دواليب النظام العام للحركة. إذن نحن أمام نظام متكامل عقدي وفكري وسلوكي يتداخل مع درجة عالية من الانضباط الذاتي للأفراد، مع وضوح الدرجات في التعامل بين العناصر المُشكلة للحركة والنظام معًا.

ثانيًا: في هذا النظام العقدي الفكري السلوكي، هناك نقطة ارتكاز محورية، تتمثل في الشيخ فتح الله كولن نفسه، فهو العالم والأستاذ وصاحب الأفكار والملهم والمحبوب والشيخ الجليل، الذي تصبو إليه نفوس محبيه، يعشقون كلماته ويحترمون تعاليمه، ويعملون على هديها في الانتشار وفي الحركة سواء داخل تركيا أو خارجها. والشيخ هنا ليس شخصًا عاديًا، بل هو معين متجدد من الأفكار والشروحات والإلهامات الإيمانية والتربوية. الفكرة هنا وإن كانت مهمة في حد ذاتها، فإنها تصبح أكثر حيوية وعطاء حين تتحول إلى مؤسسات، وحين تتحول إلى حركة فعل وتغيير منهجي سلمي للمجتمع والأفراد على السواء.

ثالثًا: في الجانب السلوكي لهذه الحركة يبرز مفهوم الخدمة التي تستهدف تغيير الأحوال للبيئة المعيشة، وهي الجامع بين القادر والمحتاج، بين صاحب المال وصاحب الحركة وصاحب الفكرة. وجوهرها يُعْنَى بتنظيم العطاء المتبادل بين الأفراد والمجتمع، وبهذا المعنى فإن الخدمة هي نظام التفاعل بين الفرد والجماعة والحركة، هي أساس التناغم بين الفرد كأحد أعضاء الجماعة وبين الهدف الأكبر وهو إصلاح حال الأمة الإسلامية على امتداد وجودها المكاني الجغرافي، كمقدمة لإصلاح حال الإنسانية. وكل من تعرفنا عليهم في "الخدمة" يشعرون بأنهم يؤدون رسالة إيمانية بالدرجة الأولى، واجتماعية مدنية بالدرجة الثانية، وأنهم جميعًا أصحاب قدر واحد، ومن هنا حالة التضامن الشديدة بينهم.

رابعًا: إن الخدمة هي النظام الذي تتقاسم فيه الأدوار وتتكامل، فهناك " التجار"، أو من هم مصدر المال، وهناك العُمال/ أعضاء الحركة بالمعنى الرحب، والذين يوظفون هذا المال الذي يكسبونه في الدنيا لتجسيد فكر الحركة / الجماعة في الإصلاح والتربية والتغيير. مع ملاحظة أننا شاهدنا انضباطًا وتقسيمًا للعمل وللأدوار وتراتبية تنظيمية لُحسن تسيير العمل.

خامسًا: يكمن الاهتمام الأول للحركة في تربية النفس والروح، وتقوية عزيمتها الإيمانية والرسالية. وما رأيناه من اهتمام بالتعليم، في المدارس والجامعات والنظم التربوية فهو يعكس أهمية بناء الانسان منذ الصغر، ومن خلال مجتمع مؤمن عقيدةً وملتزم سلوكًا. ولذا فالمعلم في داخل الخدمة له تأثير ودور كبير في صلاح الحركة ونجاحها. وفي السياق نفسه فإن الحركة من خلال مدارسها وجامعاتها تعمل على إعادة بناء المجتمع بطريقة سلمية وتدريجية وتراكمية. ولذا فلا توجد تفرقة في تقديم الخدمة، كل من يطلبها يجدها حتى ولو لم يكن من القريبين فكريًا وعقديًا من الحركة. وما فهمناه من بعض النماذج أن مدارس الحركة المنتشرة في ربوع تركيا وخارجها أيضًا تسهم كثيرًا في تغيير السلوك الاجتماعي للطلاب وأسرهم في آن واحد. وكأن المدرسة هنا أداة مباشرة لجذب مزيد من الأنصار والمتعاطفين.

سادسًا: ثمة اهتمام بالطلاب الفقراء من المناطق الريفية خارج المدن التركية الكبرى، من أجل مساعدتهم على إكمال تعليمهم، ومن ثم يكونون أعضاء فاعلين في نظام الخدمة. ومما سمعته أن ثمة خيارًا أمام هؤلاء الخريجين؛ إما العمل في سلك التعليم والتربية أو العمل في مجال التجارة التي تسهل الحركة لمن يريد أن يجد الدعم الذي يعينه على ممارسة ما يحلو له من تجارة، على أن يكون من الأصناف، أو الممولين للخدمة.

سابعًا: لاحظت اهتمامًا كبيرا ببناء المؤسسات، فالحركة لكي تستمر وتنمو لا بد أن تتحول إلى مؤسسات مدنية فاعلة نشطة وتقابل احتياجات الأفراد والمجتمع في منحى تكاملي يحقق إشباعًا عقديًا ودنيويًا في آن واحد.

ثامنًا: لكي تعيش المؤسسات وتتطور، فهناك حاجة للترغيب والتحفيز لجذب الأنصار وتقسيم العمل، ففي لقاءات الهمة يتم تبادل الخبرات والرأى في الأداء والتحفيز من أجل جمع المال للمشروعات المطلوب إنجازها، أو لاستمرار المشروعات وعمل المؤسسات التي تم بناؤها. في أحد لقاءات الهمة في إسطنبول كان الحاضرون من التجار والمعلمين والموظفين، وجميعهم يشعر أنه في حالة إيمانية وليست دنيوية، وكلمات الشيخ وتعليماته وتوجيهاته التي أذيعت على الحاضرين كانت تضفي جوًا روحانيًا إيمانيًا شفافًا ومتوهجًا في آن، وتشيع إحساسًا عامًا لدى الجميع بأن تبرعاتهم المالية أيًا كان حجمها أو جهدهم البدني هو في سبيل رسالة عظيمة وهدفها الأسمى خدمة الدين والعقيدة وابتغاء مرضاة الله، وأن حدود هذا الجهد هي الكون كله، وليس فقط تركيا، وأن ما يصرف في الدنيا هو رصيد للمرء في الآخرة، وأنه كلما كان هناك موضع بحاجة يمكن الوصول إليه، فأبناء الحركة مستعدون لتلبية النداء.

تاسعًا: شمول العمل المؤسسي جوانب عديدة تغطي كافة أوجه الحياة اليومية، وذات الصلة بمضمون وجوهر الفكر الذي يدعو إليه الشيخ فتح الله كولن، حيث الانفتاح على الآخر وخدمته والوصول إلى صاحب الحاجة أيًا كان مكانه أو موقعه. وتغطي هذه المؤسسات جوانب ثقافية مهمة، فهناك مؤسسات النشر والترجمة التي تعد جسورًا للمعرفة والذيوع لا سيما خارج تركيا، ومن هنا الاهتمام بالترجمة إلى لغات

العالم المختلفة. كما توجد القنوات الفضائية والمؤسسات الإعلامية التي تهدف إلى بلورة منتج إعلامي ملتزم عقديًا ومنفتح على المجتمع، بمعنى تقديم بديل إعلامي ثقافي يتوافق مع فكر فتح الله كولن، يتجسد أمام المشاهد من خلال برامج تليفزيونية ومسلسلات درامية وخدمة إخبارية.

ويمتد الاهتمام إلى مجال العمل الإنساني، كمؤسسة كميسه يوكمو، وترجمتها: "هل من أحد هناك؟" وتعمل في شئون الإغاثة في البلدان الإسلامية وفي المناطق التي تتضرر من تقلبات الطبيعة. وهناك مجال الرعاية الصحية، نموذج مستشفى سما، الذي يمتلك أفضل الأجهزة والأطباء ويقدم خدمته للقادرين مع نسبة لمن يحتاج الدعم والعون. ولاحظنا أن جانبًا من عمل مثل هذه المؤسسات يهدف إلى تحقيق ربح يسهم في تسيير أعمال ومؤسسات الحركة الأخرى.

عاشرًا: في مؤسسات حركة فتح الله كولن يبرز مفهوم الحوار كمنظومة عمل وحياة. وبما يعكس التعددية التي يحترمها الإسلام والتي هي سُنة من سُنن الطبيعة التي خلقها الخالق ﷻ من أجل النظر والتدبر والتأمل في عظمة الخالق. وهو ما تجسده "مؤسسة أبانت"، ووقف الصحفيين. مع ملاحظة أن تركيا اعتادت لفترة طويلة العلمانية الإقصائية للدين، فكأن طرح الحوار كمبدأ ومأسسته هو من نوع التعامل مع العلمانية وتحييدها وصولاً إلى استيعابها في مرحلة لاحقة يحدث فيها التمكن.

وخلاصة ما سبق، أن الحركة من خلال الاحتكاك مع بعض أنشطتها الظاهرة هي:

- التعامل مع المجتمع الإنساني الأرحب.
- تجسيد الإسلام كرسالة إيمانية لكل إنسان أيا كان مكانه وموقعه.
- الانفتاح على الآخر دينًا وجنسيةً وسلوكًا دون تعنت أو تكبر أو استعلاء.
- عملية تراكمية فكريًا وسلوكيًا وتنظيميًا لتجسيد نموذج الإنسان المتسامح، أو الإنسان المسلم الإنساني، الذي يجسد الإيمان بالله ورسوله ورسالته العظيمة لكل البشرية وحتى يوم الدين.

شهادات واقعية

عصام سلطان[1]

زيارتي لتركيا في رحاب "خدمة" الشيخ فتح الله كولن كانت تعتبر من أهم الزيارات لي في حياتي خارج مصر أو ربما من أهم الأحداث الكثيرة التي مرت على تاريخي الشخصي. واختصارها في عشر دقائق أمر صعب جدًا وأرجو أن ألتزم بالوقت؛ خصوصًا أنني كنت أزامل المتحدثين جميعًا وهذا كان من حسن حظي، وبالمناسبة أنا أعرف د. إبراهيم منذ أكثر من عشرين عامًا باحثًا متميزًا عميقًا، ولم أكن أعلم أنه خطيب مفوه بهذه الصورة، وأشكره على أن جدد لي كل المعلومات التي كنا نعيشها سويًا يومًا بيوم وساعة بساعة وكنا نعود إلى الفندق في إسطنبول في آخر اليوم نتداول مرة أخرى كل ما كنا نراه وكنا نحلله حتى وقت متأخر من الليل.

الحقيقة كان هناك مشهدان، في زيارتي لتركيا، المشهد الأول: لم أكن قد رأيت صورة فتح الله كولن، ولم أكن قد سمعته، وكنت قد طلبت من الإخوة القائمين على أمر الزيارة، أن نرى صورة لفتح الله كولن وأن نراه سيما وهو يتحدث، نريد أن نفهم هذه الأسطورة، فأداروا لنا إسطوانة ممغنطة، وحينما كنا نشاهدها فإذا بي ألتفت عن صورة كولن -وكان في أحد اللقاءات التي كان يتكلم فيها ورأيت الجماهير التي كانت تستمع إليه بأعداد كبيرة تقارب عشرات الآلاف- وهو يبكي والجماهير تبكي، ويحاول المنظمون لزيارتنا أن يترجموا لنا، فهو يتحدث عن "لماذا لا نتقدم؟! ثم يقول" من الواضح أن نيتنا فيها شيء، أو أن علاقتنا مع الله ﷻ غير قوية كما يجب، يجب أن ننظر مرة أخرى في أحوالنا ولن آتي للحديث مرة أخرى إليكم" والجماهير تبكي وإذا بإخواننا القائمين على الزيارة يبكون بكاءً شديدًا، وكانت هذه ربما هي المرة المائة أو تزيد التي يشاهدون فيها هذا التسجيل، وكانوا جميعهم من قيادات الحركة، هذا هو المنظر الأول الذي جذب انتباهي وجعلني أعيد التفكير مرة أخرى.

---

[1] محامٍ وناشط سياسي مصري.

الصورة الأخرى، أنني ما من مؤسسة دخلتها، سواء المستشفى التي أنشأتها الحركة وهي من أحسن المستشفيات في تركيا ويقوم عليها أهل الخدمة، أو المؤسسات التعليمية من مدارس للبنين أو البنات أو شبه مدينة جامعية أو مكان للإقامة الداخلية، أو فضائيات، حوالي ست قنوات على أعلى مستوى من النجاح، أو المبني الإذاعي أو الجريدة، ما من مؤسسة دخلتها هناك إلا وجدت صورة أتاتورك موجودة في هذه المؤسسة، وما بين المؤسستين أخذت أسرح، وأعيد التفكير مرة تلو أخرى، صورة كولن والكل من حوله يبكي وهو ضارب في عمق الحركة الصوفية الإسلامية الصافية النقية، وصورة أتاتورك التي تتواجد في كل المؤسسات التي قام عليها أهل هذه الحركة. وخرجت بنتيجتين.

أولاً: أنهم يؤمنون بشمولية الإسلام شمولية كاملة ويؤمنون بتخصص العمل. هم أهل دعوة، أنهم يؤمنون أن الإسلام يشمل كل مناحي الحياة، ولكنهم يؤمنون أيضًا أنه لا يستطيع أن يقوم فرد واحد أو جماعة واحدة أو حزب واحد بكل شيء، بل لا بد من التخصص في العمل، وأن اتساع أو شمول مجال العمل لفرد أو حزب أو جماعة أو تنظيم هو مضر بهذا الفرد، والتنظيم والعمل والوطن. هذه هي النتيجة الأولى، فقد نجحوا أن يكونوا أهل دعوة من الطراز الأول. تنظر إليهم وكأنك ترى صحابة الرسول ﷺ والصالحين من بعدهم. هذه هي النتيجة الأولى، إيمان كامل بشمولية الدين وعظمته وضرورة التخصص في العمل لهذا الدين.

الأخرى، سمعت الدكتورة باكينام وهي تتكلم، والدكتور إبراهيم البيومي وهو يؤكد على هذا، إنه تقريبًا الآن إن سألت من هم هؤلاء؟ ستجد كثيرًا من العناوين، يمكن أن تراهم صوفيين، أتباع كولن، ورثة بديع الزمان النورسي، يخدمون المجتمع، وإن دل ذلك فإنه يدل على أنهم لا يتمسكون بالأسماء، ولا يتمسكون بالعناوين، ولا يضعون المظاهر في أكبر من مكانها الطبيعي، بل يقدمون مصلحة أمتهم على مصلحتهم وذواتهم. إنهم يتأخرون خطوة إلى الخلف ويضعون الأمة أولاً ثم هم. لا يتمسكون بإسم ولا يتمسكون بتنظيم ولا جماعة ولا حزب ولا هيئة ولا شيء من هذا. بل يذوبون

في هذا المجتمع، هم كما قال حسن البنا "روح جديد يسري في جسد هذه الأمة فيحييه بالقرآن". إنهم روح الأمة التركية، لا تجد لهم أسماء لامعة، ولا تجد لهم عناوين براقة، ولا شعارًا واحدًا في كل مؤسساتهم التعليمية، والتربوية والعملية والإعلامية والصحية، لم أجد لهم شعارًا واحدًا، دلوني على شعار واحد في هذا المؤتمر، لا يوجد شعار في هذا المؤتمر وإنما توجد روح في هذا المؤتمر وهي أكبر من كل شعار، وأقوى من كل شعار وأهم من كل شعار.

شهادات واقعية

فاتنة أمين شاكر[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين... سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم وعلي آله وصحبه أجمعين.

لكل من فريق عمل مركز الدراسات الحضارية... ووقف البحوث الأكاديمية والإنترنت... ومجلة "حراء"... كل المحبة والتقدير...

الحضور الكريم...

لقد تكرم المخططون لهذا المؤتمر بتخصيص خمسة عشر دقيقة لي كمشاركة للتعليق في الجلسة الأخيرة وقبل الكلمة الختامية للمستشار طارق البشري. وأخبرتني الدكتورة نادية مصطفي أن هذا الوقت "فضاء حر" لي حق التعليق فيه كيفما أرى.

١- اسمحوا لي بداية بسرد تجربة شخصية كانت اللقاء الأول مع الوجه العملي المعيش لفلسفة الشيخ فتح الله كولن في التربية و"الخدمة الإيمانية"..

كان ذلك في محطة قطار الإسكندرية حيث تقابلت مع الأخ أكرم مندوب مجلة "حراء" في الإسكندرية واستقلينا نفس القطار المتجه إلى القاهرة مساء الأحد ١٠/١٨. سألته: أأنت ذاهب لحضور المؤتمر أيضًا؟ ابتسم وأجاب: نعم. وفي الفندق علمت أنه سيعود للتو إلى الإسكندرية.. سألته: لماذا؟ قال: لأحضر مجموعة أخرى من المدعوين غدًا.. لماذا حضرت اليوم؟ استفهمت بدهشة. ابتسم مرة أخرى دون تعليق وهو شبه مندهش لدهشتي. لم أدرك للوهلة الأولي أنه كان يصطحبني كضيفة علي المؤتمر. وأنه ضمن الجانب التركي المنظم للمؤتمر. وتساءلت هل كان ذلك تفكيرًا منطقيًا وسلوكًا عمليًا!... وشعرت بتأنيب الضمير للجهد "وإضاعة الوقت" الذي تسببت فيه لأخي أكرم...

---

[1] أستاذة جامعية متخصصة في علم الاجتماع السياسي / وعلم النفس الاجتماعي- السعودية.

وما هي إلا ساعات قليلة وكانت مجموعتنا بصحبة الشباب تتجه إلى المدرسة التركية للعشاء... حيث كان الشباب التركي يجهزون الموائد والعشاء، ومرافقونا من الشباب يقومون علي خدمتنا. الوجوه مبتسمة.. تبدو علي محياها علامات من الرضا والسعادة، رغم العدد القليل من ساعات الراحة. لا أصوات مرتفعة... لا وقت يهدر سدي... حركة دءوب متناغمة متعاونة وكأنها خلية نحل بشرية تعمل في سبيل تحقيق "ما خلقت له".

هناك في المدرسة التركية، وفي الليلة الأولي، انقشعت غمامة الحيرة عن فكري... وأدركت أن هذا الاستفتاح أدخلني مباشرة إلى جوهر الفكرة والحركة التي نجتمع من أجل فهمها والاحتفاء بها والاستفادة منها في هذا الملتقي. كما أنها وضعتني في مواجهة مباشرة ومراجعة مع كثير من المعايير التي أصبحنا نحتكم إليها في تعاملاتنا اليومية ومع بعضنا البعض.

ومازال صوت أخي أكرم يتردد في وعيي: "هذا (أن نخدم الآخر لهدف أكبر وأسمي) شيء طبيعي لدينا في تركيا"... تركيا التي يعيدون ابتكارها... ويجتهدون في بناء إنسانها على "مكارم الأخلاق"، متخذين من رسولنا الكريم (صلوات الله عليه وسلامه) الأسوة الحسنة كما أمرنا الله ﷻ... مقتدين في ذلك بالصحابة رضوان الله عليهم جميعًا.

٢- والآن أنتقل إلى عرض سريع للنقاط التي برزت في الحوارات التي دارت في هذا الملتقي حول مفهوم الإصلاح تمهيدًا للدخول إلى عالم الشيخ محمد فتح الله كولن:

المتابع لما قدمه المحاضرون والمعقبون والمتسائلون سيجد نسقًا منطقيًا جميلاً بدأ بالتساؤل النقدي من الدكتورة نادية مصطفي حول الرؤية التجزيئية للإصلاح ومدى صلاحيتها لتحقيق الهدف الأساسي وهو بناء الإنسان!

وفي هذا المسار النقدي يقرر الدكتور أحمد الطيب "أن آفة مشاريع الإصلاح في الدول العربية هوغياب المرجعية الموحدة... مرجعية يمكن أن يتفق علي خطوطها العامة" ولكن هذه الرؤية تحتاج إلى خطوات أبعد... أكثر وضوحًا وتحديدًا لمعالم هذه

الخطوط العامة وأيضًا تحديد الخطوط الحمراء التي يجب ألا تتعداها...

في الواقع لقد حضرت في السنوات الأخيرة عددًا من مؤتمرات الإصلاح العامة أو الخاصة بالمرأة وكان ذكر موضوع "المرجعية" من الممنوعات ضمنًا أو صراحة لما يسببه من "وجع دماغ!" عند البعض.

وتطور الحوار طبيعيًا إلى ماهية الإصلاح الحقيقي الذي يهدف إلى بناء الإنسان المسلم، وبالتالي لا بد وأن يجعل التربية والتعليم محورًا أساسيًا في برامجه... كما يهدف إلى الإصلاح على المستوى المؤسسي المجتمعي وذلك "بإعادة الاعتبار إلى السياسة" والذي يتحقق بالحوار بين أطراف مثلث الدكتور سيف الدين عبد الفتاح: السياسة... والإصلاح... والفكر...

لماذا لم يتحقق الإصلاح حتى بعد عقود من الحركات الفكرية الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي؟

لماذا ونحن في القرن الحادي والعشرين.. يقف الإنسان العربي المسلم عامة شبه عاجز محبطًا حائرًا بين دينه ودنياه؟

أين الأسرة المسلمة...؟ وهل مازالت تقوم بالتنشئة الاجتماعية للنشئ؟ أم أنها أصبحت فقط تلبي ولا تربي...

إن صناعة الرجال (لمن تساءل من الحاضرين) تبدأ من هنا من الأسرة... الأسرة تزرع البذرة لترعاها مؤسسات أخرى... إنها عملية متصلة مستمرة تماما مثل عملية بناء الإنسان.

فهل ما زالت الأسرة المسلمة تصنع الرجال وبالتالي تصنع المستقبل؟

أين المدرسة وأين المعلم؟ وهل يمكن أن يكون المعلم معلمًا إن لم يكن متوازنًا.. محبًا.. مبصرًا ..

أين الحاكم الصالح.. الحاكم العادل الذي يخاف الله في رعيته؟

أين القدوة؟ ووجود القدوة أساسي في تربية النشء وتنشئتهم الاجتماعية والنفسية. ومن يشكل القدوة لأبنائنا؟

أين نحن من القول الكريم ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾(الأحزاب:٢١).

كل هذه التساؤلات دارت في رؤوسنا حتى وإن لم يعلن عن بعضها صراحة... وكلنا يدرك أن هناك عقبات ومعوقات تحول دون الإصلاح. يراها الدكتور أبو يعرب المرزوقي في "التوثين" من جهة وغياب القراءة الواعية للتاريخ من جهة أخرى. ويراها الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في غياب الحوار بين السياسة والفكر والإصلاح، مما أدى إلى ظاهرة "الحاكم أبو العريف" في مقابل "الحاكم المصلح المفكر" والذي يمكن أن يوجد، كما تحقق في ثلاثة نماذج عصرية كانت بينها سبع قواطع مشتركة. وأتساءل: وماذا عن "المواطن أبو العريف؟" هل يمكن أن يوجد واحد دون الآخر...؟ و من يصنع الآخر؟

ويدور أيضًا حوار وسجال حول الفهم العام أو سوء الفهم لأمور كثيرة في العقيدة والفقه... الثوابت والمتغيرات... الأصول والفروع... وبين افتتاحية الدكتور أحمد الطيب وكلمة الدكتور محمد سليم العوا توجد قناعة بأن سوء الفهم هذا من أهم سلبيات محاولات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي.

كما كان للدكتورة زينب الخضيري في تعقيبها رأيًا واضحًا وصريحًا في رفضها لفكرة التجديد واعتبرت "السلطة البشرية" من معوقات الإصلاح... حيث لا سلطة إلا سلطة النص ولكن الله أتاح لنا قراءته بفكر جديد أو متجدد..

وينتهي بنا الدكتور محمد عمارة! "نحن الآن لدينا فقهاء لا عقول لهم... وعلماء لا قلوب لهم" ولعل في ذلك إشارة إلى التشتت الذي نعاني منه نتيجة لحالة من القصور الفكري والفقهي معًا. ولكن الدكتور عمارة ألقي بعدًا تنويريًا بالنسبة لي علي "مفهوم الإصلاح بمعني الإحياء"... وقد كنت أري فيه معني الترميم للبنيان الذي لابد عاجلا أم آجلا أن ينهار.

إننا ننظر بشأن العقبات لا من أجل التنظير بل من أجل إيجاد حلول. أين هي الحلول وما هي؟

هل من وسائل... نظم... إستراتجيات للتغلب على هذه المعوقات؟ أم أنها باتت ذريعة للتقاعس أو الدوران في حلقات مفرغة من التنظير الذي يتحول في أغلب الأحيان

إلى شعارات فارغة. لا شك أن الشيخ كولن يدلنا على طرف الخيط... ولكن هل نحن مستعدون حقيقية أن نمسك به ونخوض التجربة؟ تجربة "التربية الوجدانية" و"الخدمة الإيمانية" كما يسميها؟

كيف نستنهض فينا ونحيي بنا وفينا منظومة القيم والأخلاق التي تستند إليها هذه الرؤية لبناء الإنسان والمجتمع المسلم؟

وهل يمكن أن نتوصل إلى رؤية شاملة متكاملة للإصلاح دون أن تكون "الأخلاق" بعدًا رئيسًا في قاعدة البناء؟

٣- والآن ندخل إلى ملامح تميزت بها شخصية ونشأة الشيخ محمد فتح الله كولن.

لقد أشار كل المشاركين منذ البداية إلى فكر وفلسفة الشيخ كولن وحركته الإصلاحية.. متسائلين عن أسباب نجاحها بينما فشلت محاولات أو حركات أخرى.

وكان توصيف الدكتور عبد الحميد مذكور لتجربة الشيخ كولن دقيقًا تضمن السبب الرئيس في نجاحها وانتشارها:

"ما يحدث عادة هو أن الفكرة تتحول إلى شخص وعندما يضرب الشخص تضرب الفكرة وينتهي الأمر... على عكس ذلك... ما حدث عند الشيخ كولن هو أن الشخص تحول إلى فكرة.. فحركة... فواقع... فحركة مؤسسية في مختلف نواحي الحياة تقدم تصورا صحيحا للإسلام بجوانبة المتعددة العملية وليس التجريدية..."

قد يبدو سر النجاح في البعد عن "الشخصنة"...

ولكن في الواقع هناك تطور إيماني وروحي لا بد أن يحدث... وهو جوهر التربية الوجدانية للإنسان المسلم. وهو ما يذكر به الشيخ كولن مرارًا وتكرارًا في كتاباته. التطور من: الأنا إلى الـ"نحن" إلى "هو" الله. بحيث يصبح الله في اعتقاد الإنسان وفي وعيه المدرك وغير المدرك هو وراء وأمام كل انجاز. وفي ذلك يكمن سر التوفيق.

وهنا أستحضر مستويات الارتقاء التي أتاحها لنا الله على المستوي النفسي الأخلاقي: من النفس الأمارة بالسوء... إلى النفس اللوامة... إلى النفس المطمئنة... إلى النفس

الراضية المرضية... وعلى المستوى العقدي أمامنا فرصة الارتقاء من الإسلام... إلى الإيمان... إلى الإحسان....

ثم كان عرض كل من الدكتورين جابان وإبراهيم البيومي بمثابة فتح الأبواب السرية على عالم الشيخ كولن. حيث طوفانا في أرجاء عالم نشأته التي منها تشكل عالمه الفكري والعملي... ويبدو دور التنشئة الاجتماعية واضحًا وقويًا في التكوين الإنساني والوجداني لشخص الشيخ... كما وضحت أهمية التربية الوجدانية جنبًا إلى جنب الإعداد العلمي والفكري المنفتح علي كل مجالات العلوم... هذا الإعداد وتلك التربية هي التي أنتجت إنسانًا متجهة كل مشاعره وحواسه ونبضاته فكرًا وروحًا صوب شخص "الإنسان الكامل". فتكون شخص الشيخ كولن كالشجرة الطيبة... ضاربة جذورها في أرض وزمن النبوة والصحابة وممتدة إلى الفضاء الكوني الفسيح تؤتي ثمارها لكل من أمده الله بالاستعداد لتذوق هذه الثمار.

٤- والآن أود تسليط الضوء على مفهومي التربية والخدمة والقيم التي تبني عليها، كما رأيتها وقد تحولت نموذجًا بشريًا حقيقيًا يمشي علي الأرض..

إنهم مجموعة الشباب التركي الذين يصاحبوننا ويرافقوننا ويرعوننا منذ حضورنا... لقد تأملت حركاتهم جيدًا... سلوكياتهم وتعاملهم كمجموعة وكأفراد... وجوههم الباسمة رغم العمل المتواصل وساعات النوم القليلة... وتأملت: هناك شباب يجندون للتخريب والهدم وهناك شباب يجندون للإحياء والبناء... هؤلاء الشباب شباب جامعي يجند للبناء... هذا البناء لا يتمحور حول الذات وتحقيق طموحات شخصية... بل لوضع لبنات في بنية المجتمع المسلم ككل... متخطين اللون والجغرافيا... هذا الشباب إن سألته عن همومه لن يخبرك بأن همه الأول هو تكوين النفس ماديًا (كي يشتري شقة ويتزوج) كما هو الحال لدى عامة الشباب العربي المسلم... الذي أصبح جل همه الهجرة إلى دول النفط أو إلى الغرب... إنما همه الأول أن يخدم أينما توجد الحاجة إلى خدماته... همه الأول أن يعلم... أن يكون معلما بالقدوة.

ولا شك أن الدكتور سمير بودينار لمس عن قرب جدًا بزيارته لعدد من المدارس

التركية داخل تركيا وخارجها.. كيف تحولت فلسفة كولن في التربية والتعليم إلى واقع معيش، ليخبرنا عن الميكانيزم الذي تم به هذا التحول... دون الحاجة لأن يكون هو (الدكتور) تربويًا في تخصصه.

التربية من خلال المعلم القدوة... الخدمة الإيمانية... قيمة الإيثار... إخلاص النية... تحمل المسئولية.. احترام النفس واحترام الآخر. جوهر هذه التربية هو اتخاذ مرضاة الله كهدف وكمحفز، بحيث يصبح ترقب العلاوات الأخروية هو محرك نوازع النفس.

هذه الصورة تخرج بها من مجرد ملاحظة هؤلاء الشباب في حركتهم الدءوب.... سعدت بهم ولهم. وامتلأت أملا في المستقبل وأنا أتابعهم هنا في القاعة... في الحافلة... في الفندق... في المدرسة التركية يعدون لنا الموائد للعشاء.... وشعرت بالتعاطف مع المتسائل الشاب من القاعة بالأمس: ماذا يفعل من لم تتح له فرصة التربية في مثل هذه المدارس؟ وعلى صعيد آخر أشعر أننا كسالى نبحث عن -ونريد- روشتة دواء جاهزة أو حبة دواء سريعة المفعول....

أعتقد أن الفرصة لم تضع بعد... وأتفق مع الدكتور سكيانان بأن أي إنسان عاقل بإمكانه بل يجب عليه أن يبحث عن الطريق والوسائل... وأن يخلص النية ويحسن التوجه إلى من بيده حقيقة مقاليد الأمور ولن يخيب مسعاه.

٥- ثم... ماذا بعد؟ كان هذا تساؤل الدكتور حسن مكي... ماذا بعد الشيخ محمد فتح الله كولن...

الدكتور عمارة يرى في الحركة منعطفًا تاريخيًا مبشرًا... وهي بالفعل كذلك....

ولكن ما دورنا نحن الآن؟ هل سيقتصر على المؤتمرات والندوات؟

ما الخطوات التالية لهذا الملتقى الحيوي والملهم بالأفكار والمحرك للأمل الذي يكاد أن يطفأ في النفوس؟

إن الغرب يفتح ذراعيه لفكر وحركة الشيخ كولن قبل العرب... لماذا؟ بعيدًا عن نظرية المؤامرة التي نتخذها درعًا للتقوقع... فلنجابه الواقع... إن الغرب يفتح ذراعيه

لكل ما يمكن الاستفادة منه ماديًا... علميًا... فكريًا... وأيضًا روحانيًا. والإنسان الغربي وخاصة الأمريكي يعاني من حيرة نفسية و فراغ روحاني كبير لم تشبعها المكاسب العلمية والمادية معًا، ظل يبحث عما يملأ هذا الفراغ ويجلي هذه الحيرة. وقد وجدوا الكثير من الإجابات في عالم الشيخ كولن، كما وجدوها وما زالوا في فكر الإمام محمد عبده وغيره من العلماء ممن اجتمع لديهم العقل والوجدان معًا.

أرجو ألا نسجن أنفسنا في هذه الحركة والاكتفاء بوجودها، أو أن نرى فيها ردًا لاعتبارنًا الإسلامي المجروح... كما أرجو ألا نسجن هذه الحركة في حدود أطرنا الفكرية والنفسية المشبعة بالخوف والإحباط واليأس... وربما العبارة الغاضبة التي استهل بها الدكتور عمار جيدل كلمته هامة في هذا الصدد. أرجو أن تفجرالحركة فينا الطاقات وتشحذ فينا الأمل واليقين بأن هذا القرن هو بالفعل قرن الإيمان. وأضيف يجب أن يكون هذا القرن قرن إعادة اكتشاف الذات الإسلامية وابتكار رؤى مكملة للعمل والخدمة الإيمانية كمسلك خاص وعام.

٦- وقبل الختام لا بد أن أعترف بأن دعوتي لحضور هذا المؤتمر أدخلتني إلى عالم الشيخ فتح الله كولن من أوسع أبوابه فوجدت فيه إجابات علي أسئلة طالما حيرتني وأرقتني...

كما أن هذه الرحلة استحضرت أمامي روح وعقل الإمام محمد عبده... وأتساءل عن مشروعه التربوي، ألا توجد فرصة لإحيائه عملاً وليس احتفاءً... وتحضرني العبارة الختامية لإبراهيم البيومي: إن للشيخ كولن عقل الإمام محمد عبده... وحركية حسن البنا... وشفافية سيد قطب وروح سعيد النورسي...

ولا أختم دون الإشارة إلى عرض الدكتور محمد صفار الذي يستحثني بشدة على قراءة هذه الورقة قراءة متأنية متعمقة... على ضوء رأي الدكتورة باكينام في: أيهما أوقع... مقارنة حركية الشيخ كولن بسيد قطب أم بالشيخ حسن البنا...

٧- وأختم بتوجه خاص بالأكاديميين والمثقفين المعنيين بموضوع الإصلاح (وأحسب نفسي منتمية إليهم):

ألا نحتاج نحن إلى إصلاح ذاتي علي أكثر من مستوى؟

ألا نشكل نحن بمعاييرنا في التعامل عقبة رئيسة ضمن منظومة المعوقات؟

ألا يتفشى بيننا مرض "الشخصنة" والشِّللية والمحاباة والمجاملة لأصحاب الأدوار والمقامات العليا على حساب الصالح العام مما يعوق البناء.

كم منا قادرون علي التجرد من شخوصنا من أجل الوقوف وراء فكرة أو برنامج إصلاحي؟

لماذا هذا العجز على الرغم من وفرة العقول المخلصة المستنيرة... ورغم وجود إرادة الإصلاح؟

إنني جد شاكرة وممتنة لرب العالمين الذي يسر لي المشاركة في هذه التجربة.

كما أنني ممتنة لكل من أبدي رغبته في الاطلاع على هذا التعليق الذي لم يتيسر له أن يقدم في الجلسة الختامية كما كان مقررًا نظرًا لضيق الوقت.



شهادة حول زيارة تركيا:
تجربة تستحق الدراسة

د. ناهد عز الدين[1]

لمست خلال الزيارة حلولاً تبدو بسيطة أقرب للفطرة ولكنها شديدة العمق وأقرب لأعلى تجليات الفلسفة لكثير من الإشكاليات التي يعانيها العالم الإسلامي تحت وطأة ما تمثله من تحديات وضغوط تعوق تقدمه وما ينجم عنها ويترتب عليها من تداعيات تشل إرادته وتفل في عزمه وتصرفه عن الأصول إلى الفروع ومن المضامين إلى القشور:

١- الحركة التي أسسها فكريًا وحدد لها خط السير والمنطلق والمنهج والمرجعية الشيخ فتح الله كولن تتميز بدرجة رفيعة من التوازن فهي تراعي بدقة وسلاسة معادلة الدين والدنيا وتمزج بين الروحانيات والسمو الخلقي والمعنوي من جانب والعقلانية والواقعية والمنطقية العلمية من جانب آخر حتى يبدو كل من الجانبين وكأنهما جناحان متكاملان للحركة يجمعهما الانسجام والتآلف أكثر من التعارض أو التناقض. وكأن العلاقة بين الدين والعلم على سبيل المثال لا الحصر هي نفس علاقة وجهي العملة الواحدة، والفضل في ذلك يعود إلى أسلوب الطرح ومنهجية التفكير وإعمال العقل التي اختارها المفكر المؤسس وأسهم في صياغتها من بين بدائل وخيارات أخرى عديدة كان من الممكن أن تقود من يأخذ بها لنتائج عكسية تمامًا.

ثمة اجتهادا مخلص لوجه الله بادر به الشيخ الأستاذ وأشرك معه تلامذته في ترجمة الفكر وتحويله إلى واقع، ونقل الاجتهاد النظري من حيز الأفكار والخطب المنطوقة أو المكتوبة على الورق إلى حيز الحركة ذات المردود الملموس على الأرض.

٢- على نفس المنوال، توازن الحركة بمعيار الذهب كما يقولون بين الفرد والجماعة

---

[1] أستاذ العلوم السياسية المساعد -كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة.

والمجتمع الأوسع فكل يجد له مكانًا ودورًا وكل يحمل أمانة، فلا فردية تذهب لحد الأنانية ولا ترجيح لكفة الجماعة يقهر الفرد ويلغي إبداعه ويصادر على تميزه واستقلاليته وكرامته، ولا إغفال للمصالح العليا للسياق المجتمعي الأوسع الشامل والمحيط بكليهما. وقد تجلى ذلك عبر تسليط الضوء الكاشف عن الوجه الإنساني للإسلام، فهو إسلام الأمة والإسلام الجامع وإسلام الرسالة العالمية الموجهة خطابها للبشرية بأسرها وللجميع على السواء ودون استثناء وقوامها الرحمة والعدل والتسامح ورحابة الصدر وسعة الأفق والعطاء والبذل بلا شروط ودون انتظار المقابل (حيث الإيمان الذي يصل لمرتبة اليقين وفرط التواضع والتذلل أمام الخالق أملا في "القبول"، "لعل الله يرضى" حتى الحصول على المكافأة الأخروية والفوز بالجائزة الكبرى: رضوان الله وغفران الذنوب ودخول الجنة هو من فضل الله وكرمه ورحمته وليس مقابل الخدمة عبرت عن ذلك بجلاء "دموع" صادقة وصافية خرجت من القلوب قبل العيون).

٣- قيادة متكاملة هي بحق مضرب المثل وخير قدوة تعكس اتساقًا نادرًا بين القول والفعل وتجسيرًا طال انتظاره وافتقاده للهوة السحيقة التي فصلت دوما بين الفكر والسلوك، فالقيادة تحمل وتجسد معاني الصدق والتواضع والزهد والتقشف والإخلاص وهي مبعث الثقة المطلقة (رأس مال اجتماعي) سواء على المستوى الشخصي أو على مستوى الحركة والمؤسسة التي تعبر عن شخص القيادة، بمصداقية التابعين والتزام التلاميذ. الظرف الزمني الذي نشهد فيه ندرة في هذا الصنف من القيادات، والذي نشكو فيه جميعًا مما جرته علينا الازدواجية في المعايير وسياسات وممارسات الكيل بأكثر من مكيال والانفصام الحاد بين ما هو معلن جهرًا وما هو مضمر سرًا والتيقن من أن وراء كل خطاب أجندة نوايا خفية ولعبة مصالح (انتهازية) وربما صفقة تحكمها حسابات البيزنس والأرباح قصيرة النظر. فلحظة وتوقيت الظهور هو عنصر لا يقل أهمية في مدلولاته عن أي صفات شخصية حميدة حملها الشيخ فتح الله بين جنبيه وترجمتها وبلورتها مجمل حركة "الخدمة" بشقيها كليهما معًا: المؤسسات، والأبنية من جهة، والممارسات والأنشطة من جهة ثانية.

إجمالا، جاءت الحركة في وقتها المناسب والمثالي تمامًا لتملأ فراغًا شاسعًا وتلبي احتياجًا ملحًا وتطرح "البديل" والشاهد تجربة حية ومؤسسات تتحرك وتعمل كخلية النحل وتوسع من دوائر ومساحات ورقعة حركتها لتغطي بقاع الأرض (وهي بذلك تحل عقدة غياب البديل الملائم وافتقار البدائل المطروحة على الساحة للصلاحية والمواءمة والقابلية للتطبيق، والتي من شأنها أن تجعل تبني أي منها مخاطرة أو مغامرة غير محسوبة النتائج، فهي جميعها لم تغادر مرحلة كونها رهن الاختبار).

٤- تكاد لا تجد أثرا يذكر لسمة التناقض الذاتي الموجودة داخل أغلب المنظومات والحركات الفكرية والمؤسسية والتي لا تخلو منها نظرية أو مدرسة أو عقيدة مذهبية وتعد مأخذًا روتينيًا لكل حركة مراجعة نقدية تتناولها بالفحص والتقييم. فالانسجام والتوافق وعناصر الالتقاء ومحاور الالتفاف حول ثوابت راسخة وأعمدة رصينة لا تهتز فيها تعظيم قصدي للقاسم المشترك والكلمة السواء في أغلب الأمور (التي اعتاد الآخرون وبصورة نمطية متكررة من آن لآخر ولكن على فترات متقاربة، وسواء عن قصد أو بدون قصد ولكن عن غفلة فجة، ودرجوا على التطرق إليها من مدخل الصدام وتناولها أو الدعوة لتجنبها من باب درء التعارض بعد تكييفها كملفات مثيرة للفتن والحروب ومفجرة للأزمات، ثم الانهماك بالبحث عن سبل إخمادها والحديث عن تحديات جمة تعوق معالجتها).

باختصار، الاطلاع عن التجربة يجعل المرء في حيرة من أمره: هل هموم العالم الإسلامي والمسلمين هي مشكلات حقيقية في حد ذاتها وعصية على الحل كما تبدو لنا، أم أنها مجرد قضايا وتقاطعات خلقتها الظروف وأريد لها أن تصبح مشكلة، كما صورت على هذا النحو، وفي مقدور المفكر المجدد أن يطرحها في صورة أخرى مختلفة تماما وأن يستخرج من رحمها الحل. فلكل داء دواء، والداء هو نفسه وفي داخله يحتوي ويفرز الدواء.

٥- التواصل عبر "الحوار" ركيزة أساسية ومنطلق مهم ومبدأ آخر حاكم للمنظومة، تكرر ترديد المصطلح نفسه خلال الزيارة عشرات المرات في اليوم الواحد. والواضح

أنه على خلاف الدارج والمعتاد أيضًا من كون الدخول في حوار مع الآخر، هو أقرب لحوار الطرشان أو الجدل العقيم، إذ يرادف الدوران في حلقة مفرغة، والعودة عند انتهاء الحوار من حيث بدأ لنقطة الصفر. فثمة زيارات منظمة ورحلات متبادلة كفيلة بتفعيل قاعدة التعارف وبفتح قنوات للحوار، وثمة سعي جاد للمأسسة ولتشييد الآليات والترويج لقصص النجاح ورموزه (المدارس) وثمة تحضر ونضج وكرم في الأسلوب كفيل بكسر حواجز الاختلاف في اللغة مثلا بخلق وإشاعة أجواء التفاؤل والأريحية وغرس مشاعر الصداقة والمودة.

٦- لفت أنظارنا كذلك مستوى النضج المؤسسي كملمح آخر مميز للتجربة وعلامة على تفوقها واجتيازها مرحلة التأسيس من أعلى والمبادرة الشخصية التي قام بها فرد أو مجموعة المحيطين به، وبلوغها محطة المأسسة بما يضفي عليها معالم الاستدامة والاستمرارية فالمشروع الفكري أنجز استقلالية يعتد بها عن شخص الأستاذ المنتج له، وخرج عن نطاق الشخصانية (وهي مرض من الأمراض شبه المزمنة التي أصابت الحركة وعطلت المؤسسات في كثير من مجتمعاتنا العربية والإسلامية عن النمو والتطور فاختفت باختفاء الأب المؤسس) ليكتسب وجوده وكيانه المستقل ويستمد قوته من قوة الفكرة ذاتها، وليس من ذات المفكر. وعليه، لم يعد السؤال حول المآل مبعثًا لكثير من اللغط وليس ثمة غموض كبير يحيط باستمرارية التجربة وقدرتها على البقاء تحت أي ظروف أو مستجدات. فالمشروع ماض في طريقه ويزداد حضوره قوة أيا كان مصير الأشخاص وهم في نهاية المطاف بشر زائلون.

٧- في الوقت الذي يشهد رواجًا وذيوعًا لحزم من المفاهيم والمصطلحات والمفردات ذات الجذور الحضارية الأجنبية، وتتردد على مسامعنا كلمات المجتمع المدني-العمل التطوعي-العمل العام- تجد المشروع ينحت لنفسه مصطلحاته وعائلة مفاهيمه وجملة مفرداته الخاصة به سواء اشتقها من سياقه التاريخي والحضاري والمجتمعي أو أبدعها بما يستقيم مع أصالة المشروع وعمق التجربة. ومن بين العناوين التي استوقفتنا مفهوم "الخدمة"-مفهوم "المتولي"-مفهوم "الهمة".

هذا علاوة على إكساب مفردات أخرى معاني ودلالات ومضامين جديدة تعكس في محتواها جوهر الرسالة المستهدفة. فالمدرسة كمكان للتربية قبل التعليم -والمدرس كرمز وقدوة ومحور وعماد لنجاح التجربة حيث يراهن المشروع على دوره بوصفه الفاعل الأساسي والوحيد في تحقيق غاياته المرجوة- والتعليم المقترن بفلسفة بناء الشخصية المتكاملة والمتوازنة ومواكبة أحدث المناهج والمقررات وأساليب التدريس- ومراعاة الأبعاد الروحانية والجسمانية من زاوية الترفيه والترويح من خلال ربط النشاط في شتى ضروبه الرياضية والفنية والثقافية والفنية...الخ.

٨- محورية مفهوم الجودة وضرورة مراعاة معاييرها المعتمدة عالميا التي تعد حسبما جاء على لسان من قابلناهم مفتاحًا رئيسًا من مفاتيح نجاح التجربة وتثبيت أركانها، وخصوصًا عبر أنشطتها العاملة في ميادين التعليم-الصحة-الصحافة والإعلام-المنتديات الثقافية والحوارية مثل منتدى أبانت...إلخ. هنا أيضا تمزج التجربة في توازن نادر لا يعتريه الخلل المعروف بين الاعتزاز بالخصوصية. فثمة تأكيد على الهوية وثمة شعور بالكرامة الوطنية كرفرفة العلم التركي المرفوع شامخا في مواقع الأنشطة كبعثات الإغاثة والمساعدات الإنسانية) وفخر بالتاريخ والتراث كإطلاق اسم "الفاتح" على الجامعة، دون أن تشكل أي من تلك العناصر عائقا أمام مجاراة الزمن والتحدث بلغة العصر والنظرة المنفتحة على العالم وهو ما يتضح مثلاً من خلال اعتماد التدريس باللغة الإنجليزية أو الأخذ بالمناهج والبرامج الأمريكية الدولية وتطبيقها في المدارس والجامعات التركية التي تم إنشاؤها وافتتاحها في الخارج تشجيعًا للأجانب على الالتحاق بها وتماشيًا مع طبيعة السوق المتعولم وما يتطلبه في الخريجين من متطلبات من حيث التدريب والتأهيل ونوعية ومستوى المهارات المكتسبة، وبما يضمن لهم الحصول على فرص عمل جيدة ولائقة. وهكذا، ليس في الخصوصية التي تميز التجربة افتعال أو تصنع أو ادعاء زائف أو اكتفاء بترديد شعار أجوف، بل هي ثقة في النفس وإقرار بحقائق الواقع.

٩- من أهم العلامات المضيئة للحركة كما لمسناها عن قرب اهتمامها بالشباب فهم محور للفكر وللعمل المؤسسي وتكاد التجربة تستهدفهم هم في المقام الأول والأخير.

عملية تفريخ الكوادر وتنشئة الأجيال الجديدة ورعايتها وبناء صف ثانٍ وثالث ورابع تجري على قدم وساق فنفس الوجوه التي تتبوأ مواقع قيادية في مختلف المؤسسات التي زرناها تنتمي لفئات عمرية وتعبر عن أجيال متعددة. وتلك فجوة أخرى أحسنت الحركة تجسيرها، بل وظفتها كمصدر ثراء ورصيد حقيقي. وكان في ذلك دليل على أمرين: عندما ينهض المشروع على سواعد الشباب ويجعلهم عموده الفقري فهو مشروع للمستقبل من جهة، ومرشح لأن يعيش عمرًا أطول من جهة أخرى.

١٠- البشر بؤرة الاهتمام فثمة إدارة وتنمية للموارد البشرية تقوم بها الحركة بكفاءة-الاعتماد على أهل الخبرة والاختصاص وليس أهل الثقة والولاء (فليست هناك روابط عائلية أو قرابية أولية (بدائية) تربط بين هؤلاء الذين قابلناهم من أعمار مختلفة الرابطة الوحيدة هي الإيمان بالقضية والالتفاف حولها والإصرار على إتمام المهمة على أكمل وجه والكبير يحتضن الصغير وينقل إليه خلاصة خبرته وكأنه ابنه من صلبه، ويعامله كرجل، والصغير يحترم أستاذه ويطيع توجيهاته مع تحمل واضح للمسئولية)- الجدارة والاستحقاق هي معايير وأسس تولي المراكز العليا القيادية (تواضع وبساطة ومهنية رفيعة وجدناها لدى رئيس الجامعة ومدير المستشفى وهي مناصب مرموقة حرية بأن تخلق نزوعا للتعالي لدى كثير ممن يظنها تشريفًا لا تكليفًا). أضف إلى ذلك، نمط التوزيع المتكافئ والمتعادل للمسئوليات والأدوار بين شتى مستويات الحركة وفروعها الممتدة فكل مهما صغر سنه وبغض النظر عن حداثة خبرته له فرصة ودور ومساهمة ومسئولية.

١١- دور رجال الأعمال بالقطاع الخاص في دعم ومساندة الحركة انطلاقًا من مبدأ التكافل (فكرة المسئولية الاجتماعية التي راجت مؤخرًا في مصر) وتطبيقا لفلسفة ونهج الوقف الخيري النابعة من السياق الحضاري المسلم. التعامل مع هذا الدور يتسم بقدر واضح من التصالح مع جماعة رجال الأعمال الذين يحملون صفة غاية في الأهمية: تعدد الشرائح وتدرج المستويات حيث الكبار والصغار تسود بينهما علاقات في السوق روح التعاون والتعاضد والتكاتف وليس شراسة التنافس. هذا علاوة على

وجود طبقة وسطى عريضة تنتمي إليها هذه الفئة فهي لا تعتبر نفسها رافدًا نخبويًا يعتلي قمة السلم كما لا زالت تحتفظ بروابط متينة مع خلفياتها الطبقية والاجتماعية (سواء كانت لها أصول فقيرة أو متوسطة) التي خرجت منها قبل أن تحرز مشروعاتها الاقتصادية النجاح وتتمكن من توسيع تجارتها وفتح أسواق جديدة خارج الحدود التركية. المعروف أنه كلما زاد حجم هذه الطبقة ووزنها وأصبحت هي القطاع العريض داخل التركيبة الاجتماعية فهذا مؤشر على تقلص الفوارق الطبقية وتكافؤ في الفرص وعدالة أو مساواة توزيعية وتقارب في مستويات المعيشة وكل هذه سمات توفر سياج الحماية وصمام الأمان لتماسك المجتمع واحتفاظه بوحدته. وأنه ليس عرضة للتفتت أو التفكيك بل قادر على تخفيف أثر عوامل الانقسام الأخرى.

دور رجال الأعمال في التبرع للحركة وكفالة أبنائها (وخصوصًا في التعليم) لا يشوبه نفس الحرج أو تحيط به الشكوك والتشكيك على نحو ما يحدث في حالات أخرى تخلط فيها الأوراق بين ما هو للمجتمع وما هو لأغراض الدعاية المظهرية والتفاخر وتحسين الصورة أو حتى كسب السمعة.

١٢- سياسيًا، أعطانا الاطلاع على التجربة فكرة شاملة عن مستوى التطور الديموقراطي للنظام السياسي التركي في ظل ظرفين أحدهما داخلي، هو وصول حزب ذي مرجعية إسلامية للسلطة، والآخر خارجي هو تطور مسار العلاقات التركية الأوروبية وموقف الطرفين من انضمام تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي. وحول طبيعة العلاقة السائدة بين الدولة والمجتمع، وكيف يستقيم الحال للحركة في سياق تسوده العلمانية كقاعدة حاكمة وركن ثابت في السياسات التركية وتحميه المؤسسة العسكرية عند اللزوم. فرغم حرص الدولة على العلمانية التي دفعتها أكثر من مرة لمطاردة وتعقب وملاحقة والقبض على أعضاء وقيادات التيار الإسلامي وسجنهم، ومن بينهم الشيخ فتح الله، ورغم وجود حركات متطرفة (مثل منظمة أرجنكون) التي تدبر للتخلص من أنصار هذا النهج فثمة حدود دستورية هي موضع احترام ولا يمكن تجاوزها أو تبرير انتهاك حقوق الإنسان بحجة الدفاع عن العلمانية.

١٣- لا يسع المرء أن يفصل بين التجربة الثرية التي اطلعنا عليها وبين الدور التركي الإقليمي والدولي المتعاظم والآخذ في احتلال موقع الفاعل الدولي الرئيس على الخريطة وربما أيضا المرشح بقوة لدور القائد الإقليمي في منطقته (الشرق الأوسط). فميزان القوة الدولية أحد عوامل هذا الترشيح والتحرك التركي السريع والنشيط إزاء ملفات عديدة والحرص على إبداء المواقف في أوقات الأزمات الحرجة على غرار ما شهدناه من جهود وما تم إطلاقه من تصريحات رسمية إبان الحرب الإسرائيلية العدوانية على غزة وموقف رئيس الوزراء الشهير والذي تناقلته مواقع الأخبار في الفضائيات وعلى الإنترنت في منتدى دافوس، والدور التركي في تناول ملف الصراع العربي-الإسرائيلي، مساعي استئناف المفاوضات والوساطة بين سوريا وإسرائيل-ثم دورها في الدفاع عن مسلمي اليوجور (من أصل تركي) وما تعرضوا له من اعتداءات في إقليم شينجيانج الصيني.... هي أمثلة ذات دلالة على سياسة خارجية نشطة ودور فاعل لتركيا تسعى لممارسته في عالمها الإسلامي ومحيطها الشرق أوسطي، ولديها في الداخل تجربة حية وغنية تستطيع استثمارها لتعزيز هذا الدور وزيادة تفعيله حيث يمكنها تقديم نفسها بأكثر من صفة:

- الملتقى والجسر الثقافي والحضاري الرابط بين حضارتي الجنوب العربي المسلم والشمال الأوروبي الغربي المسيحي. وهي بهذا مهيأة أكثر من غيرها لتوفير ساحة لحوار الحضارات والأديان والثقافات بدلا من تصادمها وتصارعها.

-الرمز القائد للعالم الإسلامي وهي لديها ميراث تاريخي منذ عهد الدولة العثمانية يكسبها زخمًا وروابط مشتركة، لعل منها مثلاً وجود عائلات ذات أصول تركية في أغلب بلداننا العربية، وروابط لغوية وثقافية مع مسلمي آسيا الوسطى ومجموعة الدول المستقلة حديثا بعد انهيار وتفكك الاتحاد السوفيتي السابق والخارجة من تحت عباءة الشيوعية ولديها تعطش شديد لتعلم الدين وممارسته.

- هي نموذج لنجاح حزب إسلامي المرجعية والجذور في التكيف مع نظام سياسي علماني والفوز في الانتخابات وتولي مقاليد السلطة عبر الآلية الديموقراطية ثم النجاح

في إدارة الدولة والمجتمع حتى بات يضرب به المثل لإمكانية القبول بخيار وصول الإسلاميين إلى تشكيل الحكومات ولا سيما إذا كانوا من المصنفين في التيار المعتدل وأن هذا من شأنه تحييد وتجنب خطورة واحتواء تهديد التيارات الأخرى الراديكالية والمتشددة ودون أن يترتب على ذلك الانقضاض على الديموقراطية أو الانقلاب على الدستور أو إجهاض التجربة الليبرالية ومصادرة الحريات، وإيقاف عملية التطور الديموقراطي حسب السيناريو الشهير الذي أوردته الأدبيات تحت عنوان المعضلة والتي تبدأ بوصول الإسلاميين إلى السلطة عبر القنوات الشرعية والديموقراطية ومن خلال الانتخابات الحرة النزيهة والذي يعقبه حسب هذا السيناريو انقلاب هؤلاء على الديموقراطية وإنهاء التجربة وتصفية المعارضة الحزبية بمجرد الاستيلاء على مقاليد الحكم. حتى الأدبيات الغربية بدأت في تغيير تلك النبرة وإبداء قدر من الاهتمام بدراسة التجربة التركية والبحث في إمكانيات تصديرها أو الخروج منها بدروس مستفادة لسائر البلدان الأخرى التي تعرف ظاهرة صعود التيار الإسلامي على مسرح السياسة.

- أما المهتمون بالمجتمع المدني والعمل الجمعي وأشكال التضامن (البعيد عن الانتهازية واتخاذ العمل العام محطة انتقالية للتقرب من صناع القرار والتطلع لمناصب السلطة أو الحصول على مراكز رسمية أو حتى السعي وراء بريق الأضواء التي تسلط على المنخرطين في العمل العام) فلهم في هذه التجربة نموذجًا يحتذى من ناحية التنظيم - الاستقلالية -تدبير التمويل وإدارة الحركة ووضع الأجندة وترتيب الأولويات- وبناء القدرات وتجديد الدماء وخلق الكوادر التشبيك على أعلى مستوى فكل ما زرناه من مؤسسات يتحدث لغة واحدة، ويكاد يكرر بلسان واحد في حديثه عبارات بأكملها (وعي بالهدف المتمثل في محاربة التحديات الثلاثة الفقر والجهل والتفرقة). تعكس إيمانا حقيقيا بالرسالة وتفانيا في أدائها.

وأخيرًا، فالسياسة كما رأيناها في تلك التجربة أقرب لمفهوم القيام على الأمر بما يصلحه وأبعد ما تكون عن مفهوم ساس ويسوس.

ومع كل ما سبق، فالكمال لله وحده بعض الملاحظات نبديها لكي تكتمل الصورة

بمختلف زواياها وأركانها التفصيلية ونضع عندها علامات للاستفهام ولكنها لا تقلل من قيمة التجربة التي تعطي بالفعل دروسا عظيمة مستفادة:

الملاحظة الأولى: لمسنا أسلوبا في الخطاب الموجه أميل أحيانًا إلى عرض التجربة مع التركيز في العرض فقط على جوانب وأبعاد ومظاهر النجاح، مع انتهاج طريقة أقرب إلى "التلقين" وترديد القضايا في صيغة حقائق مطلقة لا مجال للتشكك فيها كما اتسمت ردود الأفعال أحيانًا عند تلقي أسئلة أو انتقادات بحساسية مفرطة وحماس بالغ في الدفاع عن كل شيء بدلاً من "الإقناع" بالحجة والبرهان. وكذلك، قبول النقد وعدم إنكار وجود بعض السلبيات أو الصعوبات أو القيود فهي من طبائع الأمور ولا تخلو منها تجربة مهما تعاظمت فهي ليست منزهة عن الخطأ بأي حال.

تلك الحساسية (النابعة من صدق النوايا وإخلاصها وصحتها) تدفع أحيانًا للانخراط في استعمال اللغة البروتوكولية المتداولة والشائعة بين الدبلوماسيين وعلى مستوى الرسميين والزاخرة بألوان المجاملات (وتجنب المكاشفة أو المصارحة) ولكنها ليست من وجهة نظري الأصلح لإقامة حوار بناء بين أوساط الأكاديميين وأيضا لإدخال تيارات (غير محبذة للتوجه الإسلامي ولديها تخوف منه) من بين المفكرين والمثقفين الليبراليين واليساريين... وغيرهم إلى دوائر الحوار. وأعتقد أن كسب هؤلاء إلى صف التجربة يستحق هامشًا أكبر من المرونة وقبول الاختلاف (ليس فقط بين الأديان المختلفة ولكن عبر خطوط انقسام المسلمين بين التوجهات السياسية والفكرية المتباينة وخصوصًا خط الانقسام الإسلامي-العلماني).

الملاحظة الثانية: هي عدم توفر أغلب الأدبيات المتضمنة لفكر الحركة ولإنتاج الأستاذ الشيخ باللغة العربية. والاكتفاء بترجمتها إلى اللغة الإنجليزية. يعكس توجها لا بأس به لمخاطبة العالم ولكنه يلقي بظلال من الشك حول مدى الاهتمام بنفس القدر بالتوجه بالخطاب إلى العرب المسلمين.

الملاحظة الثالثة: وجود قطاعات عريضة من الفقراء والمهمشين والأكثر احتياجًا في المجتمعات العربية والإسلامية لن تجذبها التجربة ما لم تنزل إليها، وتهتم بتأسيس

مشروعات للتنمية والتمكين وتحسين أحوال تلك الطبقات المتدنية (وهي الأغلبية) والتي قد تجد في المدارس التركية مثلاً مشروعًا استثماريًا أجنبيًا لن تستفيد من خدماته سوى الشرائح النخبوية الأكثر ثراء والقادرة على سداد مبالغ طائلة كمصروفات سنوية مقابل الالتحاق بتلك المدارس.

الملاحظة الرابعة: تدور حول تساؤل هام لم نحصل على إجابة شافية له أثناء الرحلة على الرغم مما قدمه القائمون على استضافتنا (بكل الكرم والحفاوة وحسن الضيافة) من إجابات لم تكن مقنعة بما فيه الكفاية من وجهة نظري: أين دور المرأة وأين موقعها من تلك التجربة؟ وكم عدد النساء في هذا الوفد الكريم الذي يشرفنا بالحضور إلى القاهرة؟



شهادات واقعية

د. هبة رؤوف عزت[1]

أنا أثني على معظم ما ذكره المتحدثون السابقون، فقد سبقني ثلاثة متحدثين أخذوا معظم الأفكار التي كنت أريد أن أطرحها، وأنا لن أذكر أسماءً ولا شخصيات، أنما سأتحدث عن بداية تعرفي على العالم التركي أو الثقافة التركية التي بدأت في الحقيقة في القاهرة بالتلاقي مع بعض الطلاب الأتراك الذين صاروا منذ نهاية الثمانينيات حتى الآن متنفذين في بعض المؤسسات الإعلامية التي تديرها الحركة الآن، ولكن لفت نظري أيضا في أسفار مختلفة ومن التلاقي مع شباب من العالم التركي أمر أعتقد أنه هو جوهر الحركة وما يميزها عن حركات كثيرة وهو أول ما لفت أنظار الذين زاروا المؤسسات المختلفة ويمكن أن توجز في كلمة واحدة وهي الأدب... الأدب... الأدب.

هذا الأدب- وليس معناه شخصي أو فردي فقط- ولكن معناه استعادة البعد الأخلاقي الذي تتأسس عليه أي حركة اجتماعية أو حركة سياسية، صياغة الإنسان الذي ينتمي إلى هذه الحركة صياغة تجعله كما قال الأستاذ عصام سلطان، ود. حسن أبو طالب، ود. ناهد عز الدين، نموذجًا لكل المعاني التي يمكن أن يدركها الإنسان من القراءة متجسدة في أفراد هذه الحركة كل فرد على حدة. هذا التكامل الإنساني، هذه المصداقية، هذه الشفافية، هذه الدماثة، هذا التماسك النفسي والأخلاقي، أعتقد أنه كان أكثر ما لفت انتباهي حتى من الذين كانوا ينتمون إلى حركات متنوعة سابقة، وتعرفت عليهم حتى قبل معرفتي بحركة فتح الله كولن، والتقيتهم في أماكن مختلفة وفي مصر وغيرها، الحركة الإسلامية في تركيا تتميز بهذا كل أفرادها لديهم هذه الخاصية. وفتح الله كولن تمكن من أن يستثمر ذلك في بناء حركته ويخلق أصنافاً مختلفة من البشر.

أنا لن أقرأ حركة فتح الله كولن بحكم الخبرة التي اكتسبتها حين زرنا كثيرًا من

---

[1] مدرس العلوم السياسية -كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة.

مؤسساتهم، ولكن سأحاول دائمًا -لأني أعود من كل لقاء مع فرد، ومن كل زيارة لبلد أو مؤسسة من البلدان بهمي، بهمي العربي بالأساس- أنا أعتقد أن حركة كولن بدون أن نضخم فيها بشكل أسطوري، أنا أعتقد أن لها ما لها وقد يكون عليها أيضًا ما عليها، وليس الهدف تمجيدها وإنما الهدف هو دعمها من أجل أن تكتسب الحوارات مزيدًا من الأفكار والدعم المتبادل، هي وريثة الحركات الإسلامية في العالم العربي التي أخفقت إخفاقًا بيِّنًا في أن تحقق ما حاولت حركة كولن أن تفعله، وليس الفكرة أن هناك انتقالاً للسلطة في التجديد والنهضة للعالم التركي بالضروري؛ لأن هناك عوالم أخرى؛ هناك العالم الماليزي، الذي لو نظرنا أيضًا في تجربته لوجدنا فيها استشرافًا، ليس فقط في المؤسسات ولكن أيضًا للدولة كدولة... في زيارة مثلاً للعاصمة الجديدة "بوتراجاي" لماليزيا نظرنا كيف نظر مهاتير محمد لمستقبل عاصمة يمكن أن يدخل بها إلى قرون مختلفة كما لو بناها لألف عام، مستقبل نظام سياسي حاول أن يصوغه وكان له أخطاء نستطيع أن ننظر فيها. هناك محاولات أخرى في العالم، أو في المساحة الإيرانية ولكن تحجِّمنا المشكلات السياسية عن التفكير المتأمل الحقيقي المفتوح الثقافي في حلقة مثل هذه غالبًا ما تكون رؤيتنا لها إستراتيجية أو تحليلاتنا سياسية، ولكن ما الذي فعلته الثورة الإيرانية في جهود النهضة وبناء المؤسسات وإنتاج الأفكار والمزج بين الديني والسياسي والاقتصادي، والقيام بدور إقليمي، هناك كثير من الدروس.

لكن الدرس الأكثر مرارة هو: ما الذي حدث لدينا في العالم العربي مما جعلنا نتراجع عن أن تكون لنا هذه الريادة، فيستبدل الله ﷻ بنا قوما غيرنا، ونتأمل في مرآة الحركات المختلفة، منها حركة كولن في تركيا كي نرى فيها في الحقيقة أخطاءنا وتقصيرنا وتراجعنا لأسباب مرتبطة بصياغة الإنسان، بالتحزب الشديد في الحركات المختلفة التي نشدت النهضة، بالغرق في نزاعات تاريخية لم يكن لها أي جدوى، بحجب جهود الشباب وإقصائهم من قبل حرس قديم هو الذي يحكم ويهيمن، عدم تلاقح الأفكار والتواصل، عدم تكريس البعد الوطني في كثير من الجهود والتركيز على البعد التنظيمي، غياب التربية المتكاملة، عدم التخصصية والاحتراف. في حركة

فتح الله كولن الصحفيين هم الذين يعملون في الصحافة، أهل الخبرة وليس أهل الثقة بالضرورة،. قد يكون في المؤسسة من ينتمون إلى الحركة لكن فيها أيضًا استقطاب لكثير من الكوادر الهامة والمتميزة في المجال بغض النظر عن الانتماء للحركة هناك احترافية (professionalism) نتوجه إلى النقابات ونؤسس عملاً نقابيًا ونطوره ليصبح له أبعاد دولية وينظر إلى المستقبل بآفاق حضارية ولا نحبس العمل النقابي في هموم حزبية أو مصالح ضيقة أو شعارات سياسية، احترام أن المساحة التي تدخلها حركة من الحركات لها منطقها ولها قواعدها ولها قوانينها وبالتالي نستطيع أن نضيف إليها بعدا سياسيا ولكن لا نسرق المساحة لصالح أغراض سياسية أو أغراض حزبية.

كيف نرى في حركة كولن أخطاءنا أو تقصيرنا؟ هذا ما نحتاج أن ندرسه، بدءًا من النظر في بناء الفرد، كيف تحركنا في المجالات الثقافية السياسية والاجتماعية والإعلامية والفنية بهذا القدر من اللاسيميترية الذي كان سائدًا في كثير من الأحيان، ثم أيضًا تمكين المرأة والشباب في داخل الحركة والتركيز على البعد الأخلاقي وليس رأب الصدوع بإهالة التراب عليها ضمانا للولاء وليس دفعًا للأهواء، وغيرها من الأشياء التي اتضحت.

قدم الدكتور حسن أبو طالب فكرة، ركزت عليها ناهد عز الدين، قال إنه تنظيم ولا تنظيم في نفس الوقت؛ أي إن هناك تراوحًا بين الأداء الذي يعكس وجود تنظيم قوى وفي نفس الوقت المرونة في التعامل مع المستجدات والحوادث والتحرك في قطاعات مختلفة بما يعكس هذه القدرة أو الطاقة على الحركة في مجالات مختلفة، وسمتها د. ناهد الشبكية. أنا أعتقد أن الروح التي تسري والتي ذكرها الأستاذ عصام سلطان هي الحاكمة وأنه علينا أن ننظر في أوطاننا المختلفة التي تجتمع في هذه القاعة، حيث جاء الكثير من الإخوة العرب من أماكن مختلفة، وفي حركاتنا المختلفة التي تجمعها هذه القاعة، وأنا أرى وجوه من حركات أعرفها، حركات اجتماعية وسياسية وتجديدية إسلامية متنوعة ومؤسسات مختلفة. ما الذي دفعنا إلى هذه النقطة من التفكك والتشرذم وعدم وجود مصداقية لأفرادنا في المجال العام، وعدم وجود فاعلية لمؤسساتنا؟ في

مقابل جهود بذلت في هذا المجال ونجحت في أكثر من تجربة مثل حركة فتح الله كولن، كي نستطيع أن نخرج في هذا اليوم الأخير ببعض الدروس ليس فقط على المستوى الفكري أو الثقافي أو التحاوري وإنما بدءًا من بناء الإنسان إلى بناء الوجدان إلى بناء مستوى العرفان إلى بناء مستوى الجنان والعقل والفكر والثقافة، إلى بناء المؤسسات والبنيان، إلى الحركة من أجل صياغة نموذج العمران.



شهادات واقعية

د. هدى درويش[1]

بداية أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى منظمي هذا المؤتمر العالمي الكبير، وأخص بالشكر الأستاذة الفاضلة الدكتورة نادية مصطفى المعروفة بنشاطها ودأبها العلمي والبحثي. وأوجه كل التقدير إلى إخوتنا الأتراك، والشكر الجزيل إلى الدكتور مصطفى أوزجان رئيس الوفد التركي. وإنه لشرف كبير أن أشارك في هذا المؤتمر الهادف.

والحقيقة فإن علاقتي المباشرة بالإخوة الأتراك قد بدأت منذ بدايات التسعينيات، وذلك عن طريق إدارتي لمركز بحوث العالم التركي والتقائي الدائم بهم، فوجدتهم مثالاً ونموذجًا للشباب المسلم الجاد والمخلص في خدمة الإسلام. لذا فسوف أقصر هذه المداخلة على الحديث عن زيارتي إلى مدينة إسطنبول العريقة للتعرف على الخدمات التي تقدمها حركة المفكر والعالم فتح الله كولن والتي صاحبني فيها وفد من كبار العلماء والخبراء ورجال الدعوة الإسلامية في مصر، تلبية لدعوة كريمة من أبناء الأستاذ فتح الله كولن الذين حملوا على عاتقهم مهمة نشر الدعوة لخدمة الإسلام والإنسانية.

في بداية زيارتنا تعرفنا على الجانب التربوي والتعليمي الذي بدأه العالم المفكر كولن، متخذًا من وحي كلمات القرآن طريقًا ومنهجًا للتربية المعنوية والفكرية، فقام بتشجيع تأسيس المدارس المختلفة لتؤدي مهامها في تنشئة أجيال المستقبل على العلم والأخلاق والفضيلة بتمويل من رجال الأعمال الذين تحثهم الحركة على استثمار أموالهم للمساهمة في رفع العناء عن مجتمعاتهم.

واطلعنا على كفاءة هذه المدارس ومعلميها سواء من الناحية التعليمية والتربوية واستخدام أحدث وسائل التكنولوجيا التعليمية مع التركيز الشديد على التربية الروحية

[1] رئيس قسم الأديان المقارنة -معهد الدراسات الآسيوية- جامعة الزقازيق.

للطلاب بإعدادهم نفسيًا معنويًا وخلقيًا وسلوكيًا على المبادئ الدينية الفاضلة. ورأينا حرص المدرسة واهتمامها بمتابعة الطلاب وحل مشكلاتهم والتواصل مع أسرهم، حيث يذهب المعلمون إلى منازلهم لتتم عملية التناسق والتوازن التربوي بين المدرسة والمنزل. من ناحية أخرى تقوم هذه المدارس بتهيئة طلابها لقبول الآخر المختلف عنه دينًا وثقافة وجنسًا ووضع الأسس القيمية للتحاور والتعاون والتعامل مع الآخر، وذلك عن طريق المشاركة في العلم والتعلم بين مختلف الأجناس والديانات.

وعلى مستوى التعليم الجامعي زرنا جامعة الفاتح فوجدناها نموذجًا رائعًا ومتطورًا. ومن الأمور التي أثارت دهشتنا في هذه الجامعة أن الطالب القادم من خارج البلاد يدفع مقابل دراسته وإقامته أقل من مصروفات الطالب المقيم في تركيا.

قمنا أيضًا بزيارة أكاديمية العلوم والبحوث التابعة للحركة حيث النشاط العلمي والبحثي منقطع النظير.

وفي مجال عناية الحركة بالخدمات الصحية قمنا بزيارة مستشفى سما، والتي تعد واحدة من أحدث المستشفيات في العالم من حيث التقنية والحداثة.

وفي مجال التوجيه الإعلامي لتصحيح المفاهيم نحو الإسلام وحضارته في العالم قمنا بزيارة المؤسسات الإعلامية التي تقدم نموذجًا رائعًا للإعلام البناء، حيث ذهبنا إلى مبنى صحيفة زمان التركية التابعة للحركة وترتيبها الرابعة على مستوى العالم في الإخراج الصحفي.

كما زرنا أيضًا مبنى مجلة حراء، وهي المجلة الأولى التي صدرت مؤخرًا في تركيا الحديثة باللغة العربية وتوزع في شتى أرجاء العالم، وتتميز بجمعها صفوة متميزة من العلماء من أرجاء العالم.

وتوجهنا إلى مبنى التليفزيون التركي، حيث شاهدنا القناة الإسلامية الفضائية (سمان يولو) التابعة للحركة والتي تبث برامجها لتسعين دولة وتقدم البرامج الهادفة لخدمة الإسلام وتوضيح مبادئه وصورته الصحيحة للعالم.

قمنا أيضًا بزيارة وقف الكتاب والصحفيين الذي يقوم بتنظيم المؤتمرات العلمية الخاصة بحوار الأديان والثقافات بهدف تنوير العقول وتقريب القلوب إلى فضائل الإسلام وقيمه ومعاملاته مع غيره من الأديان.

إن هدف الحركة الأسمى الذي تسعى إليه هو خلق إنسان جديد بفكر جديد يستطيع الموازنة بين العقل والقلب، والثابت والمتغير. وقد نجح الشيخ فتح الله كولن في تكوين مدرسة إنسانية عالمية قائمة على أسس أخلاقية وقيم عليا.

وعدنا إلى بلادنا محملين بكل معاني الإرادة والعزيمة والتضحية وبذل أقصى الجهد لإحياء روح الإسلام في ربوع الإنسانية فنكون مستحقين أن نكون من أبناء الأمة الإسلامية التي أخرجها الله لتكون خير أمة للإنسانية جمعاء.

المحاضرة الختامية

مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي

المستشار/ طارق البشري
المفكر الإسلامي نائب رئيس مجلس الدولة المصري الأسبق

بسم الله الرحمن الرحيم

السادة الحضور الكرام،

كنا نتكلم هذا اليوم واليوم السابق عن الشيخ فتح الله كولن وأتصور أن كلمتي ستكون استمرارًا لحديث اليوم الأول، وتتضمن عموميات بشأن مستقبل العالم الإسلامي. عندما نتكلم عن مستقبل العالم الإسلامي، أول نقطة نبحثها في موضوع المستقبل أن نفهم الواقع ومشكلات الواقع. فبداية ما هو واقع العالم الإسلامي؟ في إدراكنا وفي حقيقة الأمر؟ وعندما نتكلم عن الواقع والمستقبل فإننا نتكلم عن الملامح العامة للواقع أي الحاضر الممتد وليس الحاضر الآني؛ هذه الساعة أو هذا اليوم أو هذه السنة أو هذا العقد، بل نتكلم عن الواقع الممتد.

والواقع الممتد للواقع الإسلامي في هذا الوقت فيما يبدو لي هو واقع يشمل قرنين من الزمان مرا علينا، القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ونحن في بداية القرن الثالث الآن. والملمح العام لهذا الأمر -إذا كان الأوروبيون قسموا تاريخهم إلى عصر النهضة وعصر التنوير وعصر الصناعة- فنحن نقسم هذه المرحلة من المراحل التاريخية الممتدة على مدى ألف وخمسمائة سنة، نقسمها على أساس عصر الاستعمار ومقاومته.

هذا هو المعنى الأساسي أو الطابع الأساسي لكل أوضاعنا على مدى القرنين الماضيين في هذا الشأن. فعلينا أن نبحث أمورنا في هذا الواقع، في هذه المسألة وبهذه الملامح.

وسوف أتكلم إن شاء الله بقدر ما يسعفني الحديث وتلقائيته ، عن الواقع الإسلامي بهذه النظرة الشاملة، واقع أمة وأمم إسلامية على مدى قرنين من الزمان، ماذا كان؟ وما الخبرات التي تعلمناها من ذلك؟ طبعًا نحن نتكلم عن حركات الإصلاح ودعوات الإصلاح التي جرت في بلادنا على مدى هذه الفترة، علينا أن ندرسها فعلاً وأن نتبادل الحديث بشأنها ونتحاور في هذا الأمر، لا لنقلد تجربة جرت في بلد معين فننقلها برمتها وبحذافيرها إلى بلد آخر وسياق آخر. الزمان والمكان فيه قدر من التنوع بالنسبة لبلادنا، علينا أن نفقه هذا الأمر. ولذلك تمام التجربة وتمام الخبرة تكون عن طريق أن نفهم التجربة جيدًا وما أدت إليه ونفهم السياقات الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي لابست هذه التجربة، فجزء صميم ومصمم من الفهم للتجربة أن نضعها في سياقها التاريخي، الزماني، وفي سياقها الاجتماعي والثقافي، لنفهم هذه التجربة في إطار واقعها الذي جرت فيه ونمت فيه.هذه بعض النقاط الأولى التي أحببت أن أوضحها.

من النقاط الأولى أيضا التي أريد أن أوضحها، أن في هذا المؤتمر يشرفني أن أجلس هذا المجلس بين أيديكم وأن أجد في الحضور جماعات من المثقفين ومن النخب الثقافية في البلاد العربية والإسلامية، بشكل عام -من أفريقيا ومن آسيا- وأرجو أن يشمل هذا الحجم من الجمهور قدرًا كبيرًا من التنوع في التجربة التاريخية ولذلك علينا أن نتكلم في عموميات التجارب وعن قدر التنوع الذي يمكن أن يجري بين بلد وبلد وبين ساحة وساحة.

المؤتمر أعد له الجانبان التركي والمصري، وطبعًا عندما نذكر تركيا ومصر، أو نذكر تركيا والعرب نذكر تاريخًا... لا أستطيع أن أجرد نفسي من ملكة الاهتمام بالتاريخ في هذه المنطقة.

تركيا والعرب كان لقاؤهم لقاء قديمًا وعريقًا لا يمتد فقط إلى الدولة العثمانية وبدايتها، ولا يمتد فقط للقرن السادس عشر الذي اكتمل فيه بناء هذه الدولة في المنطقة

الشرقية، وإنما هو أيضًا يمتد لما قبل ذلك. تعاصر العرب والترك في التجربة الإسلامية كان تعاصرًا ممتدًا من قرون أبعد من القرن السادس عشر الميلادي. التجربة العثمانية تجربة هامة لدى الوعي العربي والوعي المصري، وهناك ما أعتبره سوء فهم لهذا الفترة، فقد ألقيت عليها أوزار عصور كاملة في الماضي وألقيت عليها مشكلات كثيرة جدًا.

لقد عرفنا تاريخ هذه المرحلة نحن العرب والمصريين، عرفنا تاريخ هذه المرحلة كمثقفين وقارئين من الدراسات التي أجراها عن هذه الدولة المستشرقون، والقناصل من الدول الأجنبية التي كانت موجودة في إسطنبول وتنظر في كيف تقتل هذا الرجل المريض وتريد أن تقتله لترث ما وراءه من أشلاء.

والنقطة الثانية، أن مصدر ثقافتنا بالنسبة لها، أنصار القومية العربية في القرن التسع عشر من إخواننا في المشرق الشامي الذين كتبوا في أثناء الدعوة الإنسلاخية من دعوة الجامعة الإسلامية وكانت فترة انسلاخ لا تبدي إلا الكراهية المتبادلة في هذا الشأن.

ولذلك تأثرنا جدًا بهذين العنصرين في قراءتنا لتاريخ هذه الدولة. لن أدخل كثيرًا في هذا الموضوع، لكن حسبي أن أذكر ملمحًا أساسيًا واحدًا يهمنا جدًا وهو له مدلوله أننا كنا نتكلم اليوم في جلستنا هذه في قاعتنا هذه بالعربية والتركية ويمكن أن نتكلم بلغات أخرى، النقطة هي أن الدولة العثمانية من القرن الرابع عشر، ومن ميلاد القرن الخامس عشر، كانت هي العائق الأساسي أمام تجدد الحروب الصليبية في هذه المنطقة. هذه المنطقة عرفت الحروب الصليبية التي تعكس أطماع أوروبية فيها منذ القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، وانتهت قبل السادس عشر، تلك الحروب الصليبية أخذت قرنين من الزمان.

علمنا تاريخنا في هذه الفترة وما قبلها أن خط الدفاع الرئيس لهذه المنطقة العربية على مدى التاريخ من أيام الفراعنة حتى هذا الوقت، وحتى يومنا هذا هو بناء تحالف قوي إستراتيجي بين دمشق والقاهرة والحجاز، وأن هذا الخط كان دائمًا ينكسر بفعل الحروب الأجنبية، دائمًا كان ينكسر حتى لا يبقى، وكان الحفاظ على هذا المنطقة العربية لا بد له من هذا التوافق وهذا التكون...، وما من دولة رمت إلى التوحد والنهوض في هذه

المنطقة إلا وسعت إلى التكامل عبر هذه الخطوط الثلاثة، إذا قامت في الحجاز امتدت إلى القاهرة ودمشق، وإذا قامت في دمشق، نزلت إلى القاهرة والحجاز، وهكذا، إذا قامت في مصر ذهبت إلى الحجاز ودمشق، كان هذا لا بد منه، وتاريخنا يؤكد هذه الفكرة.

تحولت المسألة عندما انضمت إسطنبول والأناضول إلى هذا الخط، أنا أسميه "سور الإسلام العظيم" هكذا تم بناء سور الإسلام العظيم وهو موقف تعادلي، وليس دفاعيًا، بل قد يكون هجوميا أحيانا، هو موقف الردع، أنت هنا في موقف الردع وليس موقف الدفاع فقط، لقد ظل موقفنا دفاعيًا طالما كنا (دمشق، القاهرة، الحجاز). يتحول هذا الموقف الدفاعي إلى الردع ضد أي أطماع تأتينا عندما تنضم إسطنبول إلى هذا المثلث، وهذا ما فعلته -فيما أعتقد- الدولة العثمانية في هذا الوقت. ولولا هذا الذي حدث في هذه الفترة أتصور أنه كانت ستتم حروب صليبية أخرى، أتصور أنها كانت ستستمر ٢٠٠ أو٣٠٠ سنة، هل كنا سنحتفظ بلغتنا العربية وهويتنا الإسلامية بهذا الحجم الشاسع الهائل الذي كنا نحن فيه آنذاك؟ عانت الجزائر من استعمار ١٣٠ سنة من الفرنسة، فما بالك قبل ذلك بعهود سحيقة في هذه المنطقة، كيف كانت ستكون؟ هذه المزية قامت بها الدولة العثمانية أظن أننا يتعين علينا أن ندركها وأن نحفظها في وعينا التاريخي باعتبار أنها التقاء بين جماعة إسلامية أساسًا تتكون من العرب والترك لحفظ هذا التكوين الذي حدث. تلك نقطة أحببت أن أوضحها.

النقطة الأخرى التي أريد أن أوضحها: نحن كمصريين ما موقفنا من الدولة العثمانية. لسنا نحن كمصريين أي الدولة المصرية، بل أقصد الحركة الوطنية المصرية في مصر ما كان موقفها من الدولة العثمانية أو الدولة التركية؟

أريد الوصول هنا إلى درس معين ينبغي أن ننتبه إليه، مصر انفصلت عن الدولة العثمانية انفصالاً حقيقيًا بشكل شبه مستقل سنة ١٨٤٠م، بمعاهدة لندن التي تمت في ذلك الوقت، وصار لها تاريخ شبه مستقل لا تتأثر كثيرًا في الدولة العثمانية من فعل الحكومات ولا تؤثر كثيرًا على ما يحدث في الدولة العثمانية ولا في الشام من فعل معارضة أو غيرها من الأمور. بقيت في هذا الواقع المنعزل، وكانت الحركة الوطنية

أول ظهورها وظهور الطمع الأجنبي فيها، الإنجليز وما غيره، لما ظهرت هذه، كانت الحركة الوطنية تتمثل العون من الدولة العثمانية من ١٨٤٠-١٩١٤، كانت الحركة الوطنية فيما تستقوي به في مقاومة الاستعمار الإنجليزي تركن إلى شيء من الدعم المعنوي -لأن الدولة العثمانية صارت ضعيفة جدًا في هذا الوقت- من الدولة العثمانية، فكانت تستقوي وتطلب العون ولو سياسيًا من هذا الإطار. فكانت علاقة القادة الوطنيين المصريين بالدولة العثمانية في هذا الإطار علاقة حميدة، مثل مصطفى كامل، محمد فريد وكتابه المشهور عن الدولة العثمانية والذي أصدره في نهاية القرن التاسع عشر وهو كتاب مهم وجيد ومتعاطف جدًا مع تاريخ هذه الدولة، وهو زعيمنا.

بعد ما صُفيت الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وعقدت معاهدة لوزان وبعدما انتصر كمال أتاتورك بعد ذلك بعدد من السنوات القليلة وشكل نظامه... كان العلمانيون في مصر يميلون للتجربة الأتاتوركية ويستنصرونها ويأخذون منها خبرة، لأنها فعلت هناك أكثر مما استطاعوا هم أن يفعلوه في مصر، من هذا الجانب، والإسلاميون في هذه المنطقة كانوا يبغضون هذه التجربة ويتحفظون إزاءها ولا يحبونها، وبقى الوضع هكذا في تلك الفترة، إنما لم تكن الدولة التركية بعيدة عن العدوان المصري بعدًا كبيرًا ولم تكن هناك حساسيات بيد البلدين في ذلك الوقت.

حتى وصلنا إلى ١٩٥٢، وهنا أصل للتجربة التي أريد أن أتكلم عنها، حصل نوع من أنواع الشقاق بين الوضع المصري والوضع التركي، فيما يتعلق بالسياسات الخارجية، وكان أساسه الآتي: أن مصر تجد الخطر عليها من إسرائيل وتعادي الاستعمار الإنجليزي الذي كان آنذاك قد خرج منها خروجا عام ١٩٥٦ وأراد الرجوع إليها مرة أخرى، وتخاصم الولايات المتحدة ، وهناك مشكلة أساسية مع إسرائيل، والعرب في المغرب العربي مشكلتهم مع فرنسا ولهم حركة وطنية ضد الاحتلال الفرنسي والنفوذ الفرنسي الموجود هناك، والعرب في المشرق في العراق يعملون ضد الاستعمار الإنجليزي، وكل هذه المنطقة كانت ضد الاستعمار الإنجليزي والاستعمار الفرنسي، والمساندة الأمريكية لإسرائيل المستعمِرة حديثًا، كان الوضع بهذا الشكل، وكان علينا أن نقف

ضد الأحلاف التي تقيمها هذه الدول، ووقفنا ضد هذه الأحلاف بدافع الوطنية والدفاع عن الحوزة الوطنية، في هذا الأمر تركيا دخلت حلف الأطلنطي، أيامها، وكنا نكره هذا الموقف جدًا.

ولكن لو درسنا هذا الموقف بشكل تاريخي وحقيقي، نرى أن التجربة التركية نفسها كانت تحمل في ذهنها مسألة الخطر الروسي، وخطر روسيا على تركيا وعلى الدولة العثمانية، وأول انتهاك لقوة الدولة العثمانية بشكل قوي كان بعقد معاهدة "كرانجيا" ١٧٧٤ الذي أملته روسيا القيصرية على السلطان عبد الحميد الأول في هذا الوقت، ومن هنا بدأت مشكلة أن هناك خطرًا شماليًا شرقيًا يأتي على الدولة العثمانية من ذلك المجال. وبقي هذا الوضع حتى مع روسيا الشيوعية ومع نشوء الاتحاد السوفيتي بقيت -دائمًا- المطامع الروسية في الدردنيل والبوسفور والنزول للمياه الدافئة، وهي وصية بطرس الأكبر منذ عام ١٧٢٥ وصيته قبل أن يموت "الجئوا إلى البلطيق وإلى المياه الدافئة"، والمياه الدافئة أي تركيا، فكان حقيق فعلاً على هؤلاء القوم أن ينظروا للخطر الوشيك عليهم من شمالهم وشمالهم معادى للولايات المتحدة الأمريكية، عندما يدخلون في حلف مثل حلف الأطلنطي أظنه من حقهم.

لكن هذا يوصلنا لنقطة هامة، هذه المشكلة استمرت معنا منذ ١٩٥٢ إلى السبعينيات وما بعدها. ثم بعد أن تفتت الاتحاد السوفيتي وتدهور، بدأت العلاقات تختلف، وبدأت السياسات الخارجية التركية تختلف عما كان في هذا الأمر. ولكننا نستنتج درسًا هامًا في هذا المسألة، أن تقسيم بلداننا إلى أقطار صغيرة أدى مع الوقت إلى تكون جماعات سياسية في هذه الأقطار لكل منها سياساتها، وأول سياسة لأي دولة قطرية أو غير قطرية هو الحفاظ علي نفسها من مخاطر الخارج، تلك هي الوظيفة الأولية للدولة أن تحفظ هذه الجماعة المحددة بحدود هذا المكان، من الخطر الخارجي عليها وهو ما نعرفه أنه "الأمن القومي". لما تنقسم الدول إلى مناطق وقطاعات تنشأ فكرة أمن قومي لكل دولة، ولكل هيكل خاص منها، وقد يتضارب مع الآخر، تضاربنا هنا ليس لأننا ضد الأتراك، ولا لأن الترك ضد المصريين أو ضد العرب، الأتراك يريدون أن يحموا بلدهم وهو في

مواجهة عدو شمالي شديد البأس، ونحن نريد أن نحفظ أمننا في مواجهة عدو شديد البأس يأتينا من الشرق والغرب، فما العمل؟ فوقع هذا الشقاق.

ولذلك يخيل إلي أن النقطة التي لا بد من التفكير فيها لمستقبل علاقات هذه البلدان مع بعضها البعض، أن ندرس كمثقفين دراسة مستقاة من التاريخ ودراسات متبعة علي مدى عقود، ما هي أوضاع الأمن القومي لكل من أقطارنا وكيف يمكن أن تتداخل هذه الأوضاع وكيف يمكن أن نسحب منها عنصر/فتيل التعارض مستقبلاً. هذه نقطة أرجو أَنْ تكون موضوعًا لندوات متخصصة نفكر فيها معًا والناس مع بعضهم البعض. وهذا ما قصدت أن أشير إليه في هذا الشأن، أننا نحتاج لندوات من هذا النوع حتى نتفادى إمكانيات تضارب المصالح من وجهة نظر كل منا باعتبارها مصالح منطقية ومقبولة، ولا بد من الدفاع عنها ولكنها متضاربة موضوعيًا. كيف ننقذ أنفسنا من هذه الأوضاع.

النقطة الأخرى التي أردت التكلم فيها أيضًا، عندما قرأت برنامج الندوة "مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي" ونحن مضى لنا عشر سنوات تقريبًا لا تثور كلمتا الإصلاح والتجديد إلا متعلقة بإصلاح الفكر وتجديد الفكر، وأنا أصبحت أُستفز جدًا من مسألة أننا نريد أن نصلح ونجدد أفكارنا كما لو كنا متخلفين في أفكارنا أو فاسدين في أفكارنا. هذا غير صحيح!

نحن لدينا... من حسن التقدير لواقعنا وأوضاعنا وفكرنا ومنهجنا في تفسير النصوص الدينية... نحن لدينا الكثير من هذا الشأن ونمارسه فعلاً، وسأعطي لحضراتكم مثلاً عليه الآن، لكن لو تكلمنا كما لو أننا دائمًا لدينا عيب في أفكارنا، فهذا خطأ كبير كما حدث في السياسة الأمريكية التي وضعتنا في هذا الوضع بعد حدث ٩/١١ سنة ٢٠٠١، وجعلت المسألة كما لو أنها مسألة فكرية أساسًا وليست مسألة سياسية. وعندما تعتدي على بلد وتريد أن تحتله وتبسط نفوذها عليه ولو بالعنف، فعليك في هذا الوقت أن تقنع أهل هذا البلد أن فيهم عيب ما وأن نيتك إصلاحهم، وأن تلقي في روعهم أنهم معيبون.

عندما نقول إن المشكلة بيننا وبين الغرب مشكلة فكرية- كما يريد الغرب أن يصورها لنا- ما معنى ذلك؟ معناه أن هناك أناسًا بحكم ثقافتهم متخلفون، فيظل القتال

الذي يدور في فلسطين والعراق وأفغانستان والضحايا الذين يقتلون؛لأن المشكلة ثقافية، إذ إنه بسبب أن لهؤلاء الأناس أفكارًا تعشش في أدمغتهم يمسكون بالسلاح ويضربون الآخرين فعلينا أن نحاربهم. لكن حين أصف أن ما بيننا وبين الغرب مشكلة سياسية، أجد أن الأمر مختلف، وهو أن هناك معتدين على بلد آخر ليس بلدهم، يفعلون فيه ما يفعلون ويقتلون فيه الناس. مكان المعركة في أرضي وليس أرضهم، مشكلة الظلم عندي وليس لديهم، القتل يقع على أبناء وطني وليس على أبنائهم، ومع ذلك يريد أن يحول المسألة إلى مسألة فكرية تتعلق بأفكارنا. وهو ما فعله كرومر في مصر في حادث دنشواي -عندما رأى مصريون الإنجليز يضربون النار على حمام- فركضوا خلفهم فقُتل الإنجليزي، صار مبعث القتل هو أننا مسلمون؛ وليس لأن الانجليز محتلون لأرضنا. وصيغت المسألة بها الشكل -ودائمًا من سياسات المعتدي أن يصم المعتدى عليه بالنقص أو عدم النضج أو بالحيوانية أو بشيء من هذا القبيل حتى يبرر لنفسه ما يفعله فيه- المشكلة ليس في فهم هذا الأمر فحسب، ولكن في أننا شاركنا في هذا... وأصبحنا في مئات وعشرات الندوات نعقدها من أجل إصلاح تفكيرنا ومن أجل التجديد.

ففيما يخص مشروع التجديد في الفقه، هل كنا فعلا جامدين في الفقه؟ إذا درسنا كلام فضيلة الشيخ محمود شلتوت ونرى ماذا كان يقول عن التجديد: "من ظواهر المعاناة عندنا غلبة العناية بالمناقشات اللفظية -كان هذا الوضع كما يصفه فضيلة الشيخ محمود شلتوت- غلبة تقديس الآراء التي دونها السابقون والسمو بها عن النقد، نزعة الاشتغال بالفروض والاحتمالات العقلية، نزعة الاشتغال بالحيل للتخلص من الأحكام الشرعية، وروح التعصب المذهبي الشديد بين المذاهب، النكوص عن الاجتهاد وملاءمة الأحكام للواقع الحادث، هذا كله كان يحدث في وقت من الأوقات مع نهاية القرن الثامن عشر كنا هكذا.ولكن هل لدينا الآن هذه الظواهر؟

عندما نقرأ أفكار المجددين ومن ضمنهم الدكتور كمال إمام بيننا حاليًا ونحلّله الآن، هل هو يرى في فكرنا الفقهي الحالي مثل هذه الأوزار والأوضاع؟ هل يجدها؟ إذن لماذا نعيب على أنفسنا هذا الفكر ولماذا نصف أنفسنا بالتخلف؟ مشكلتنا ليست

في فكرنا، لدينا من الفكر الوضعي والفكر الإسلامي المتجدد ما يمكننا من أن نعرف واقعنا جيدًا وأن نطرح له الحلول الممكنة، مشكلتنا ليست في الذهن. نحن لسنا حمقى ولا متخلفين، مشكلتنا أساسًا في أذرعنا التي لا تعمل جيدًا وأرجلنا التي لا تسير جيدًا، مشكلتنا كلها حركية أساسًا، تتعلق بالقدرة على التنظير والقدرة على التحريك من أجل أهداف نحن نعرف كيف نضعها ونضعها بشكل جيد وما يوافق مصالحنا المستقبلية معنويا وماديا أيضًا.المشكلة أننا عاجزون عن الحركة، ومشكلتنا سياسية أساسًا وليست فكرية، وتنظيمية أساسًا وليست شيئا آخر.

سنجد مثلاً من يقول طالبان بتفكيرها المتخلف، وهناك الحركة الإسلامية في تركيا بتفكيرها المتجدد، نعم، ولكن هذه تركيا وهذه أفغانستان، وفي ظروف أفغانستان لا أظن أنه يصلح لهم اليوم إلا ما يفعله مثل هؤلاء. لا يوجد في الفكر السياسي حلٌ لمشكلة أفغانستان إلا ما تصنعه طالبان اليوم، هم أعرف بشؤون دنياهم، والأتراك أعرف بشؤون دنياهم ويعملونها، ولذلك في البداية قلت أن أي تجربة لا بد أن تؤخذ في السياق التاريخي والسياق الاجتماعي والسياق الثقافي لها ونضعها فيه؛ لكي نعرف توظيفها كيف يكون، وكيف يكون نافعًا أو يكون ضالا. ونحن خبراتنا مع الفكر الغربي غريبة، فقد تبنينا منه أفكارًا كثيرة جدًا، وكانت هامة جدًا في الواقع، الفكر القومي أخذناه من الغرب، الفكر الديمقراطي أخذناه من الغرب، حُسن توزيع الدخل أخذناه من الغرب، فكر الإصلاح الديني كان لدينا إصلاح ديني يماثل ما أخذناه من الغرب، لكن ما أخذناه اليوم في وقت من الأوقات بعضنا أخذه ونفذه بطريقة أفسدت، وبعضنا أخذه ونفذه بطريقة أصلحت، إذن المسألة تتوقف على السياق الاجتماعي والثقافي الذي تدخل فيه التجربة وبأي كيفية وبأي شكل يكون هذا الأمر.

عندما نتكلم عن الإصلاح في العالم الإسلامي، أقول حسنًا، كم عددنا؟ مليار وخمسمائة وسبعون مليون، في ٥٧ دولة، وأساس عد الدول هو منظمة المؤتمر الإسلامي فيها ٥٧ دولة، وكلها دول إسلامية، والعرب ٢٢ دولة، وأساس عدهم جامعة الدول العربية وعضويتها، ومن هنا يبدو لنا أساسًا مشكلة التجزئة، والتقسيم، والتناثر،

التي نحياها. أنا أتحدث عن مشكلات قرنين، فهذا هو الإطار الزمني الذي يحكمنا وليس بضعة سنوات أو بضعة عقود.

التقسيم للعالم/الأمة الإسلامية التي كانت أمة واحدة في عهد الرسول ﷺ ثم انقسمت إلى دولتين في العهد العباسي والأموي في الأندلس، ثم آلت إلى ثلاث دول في العهد العثماني والصفوي والمملوكي في مصر، وتناثرت تباعًا، ولكن لم تكن على هذا الشكل من التحطيم والتناثر الذي نراه الآن. أنا لا يهمني إطلاقًا أن تتحول وحدة إسلامية إلى وحدة قوميات، جماعات قومية تبلورت ورأت أن تكون حكومة، وصحيح أنه مستحيل أن تحكم حكومة واحدة مليارًا ونصف المليار من البشر، وحتى رشيد رضا والشيخ مصطفى صبري وغيرهم قالوا إنه ليس هناك ضرورة لقيام دولة واحدة، التنائي والتناثر يسمحان بالتعدد، بل المهم هو المرجعية الشرعية التي تحكم وليس أكثر من هذا. فمن الممكن أن تتحول المسألة إلى قوميات، إلى بعض التكوينات القبلية في أفريقيا، قد تتحول إلى هذا...، بل إلى ما يراه شعب بأن يكون قادرًا على أن يجتمع وأن ينظم نفسه نظامًا جيدًا، لا بأس! ومسألة الحراك التاريخي ترينا كيف يكون هذا، المهم أن تكون حركة الاندماج أو الابتعاد منبعثة من داخل هذه البلاد وليس من الفرض الخارجي عليها، هذه التقسيمات التي نجدها في العالم الإسلامي أو العربي مفروضة من الخارج، حدود مصر التي تناولتها منذ قليل رسمت في مؤتمر لندن ١٨٤٠، وحدود الشام رسمتها سايكس بيكو، ووزراء خارجية إنجلترا وفرنسا هم من عقدوا تلك الاتفاقية، حدود أفريقيا كلها تحددت في مؤتمر برلين ١٨٨٥، معنى أنها تتم بهذا الشكل أنها لم تعكس وحدات سياسية متبلورة في هذه الأقطار، إنما عكست موازين قوى بين الدول الاستعمارية بعضها البعض، وهذا بصرف النظر عما إذا كانت هذه الحدود تشمل شتاتًا من قوميات، وشتاتًا من قبائل وشتاتا من أديان، أمامهم خرائط يقطعون العالم فيها وفقًا لما يرونه في هذا الأمر، فنشأت التكوينات تعكس مصالح الدول الكبرى ولا تعكس حقيقة الجماعات السياسية المتبلورة في هذه المنطقة. وهذه هي المشكلة، وليست المشكلة في أن لدينا إثارة فرقة داخل كل بلد ما

بين الطوائف فيه، أو القبائل أو العقائد أو خلاف ذلك في كل قطر.

هذه واحدة من المشاكل التي نواجهها، وينبغي أن ننظر في أمرها حين نتكلم عن مستقبل الإصلاح. ولا نقول بأننا نسعى للوحدة، فمسألة الوحدة لتلك البلاد عملية صعبة جدًا، إنما ما أريد أن أقوله إن في الدول الغربية عزم ألا يتم أي توحيد بين أي دولتين من دولنا ولو أدى ذلك إلى الضرب بالنار. وحدث هذا في عديد من المحاولات التي جرت، إما تفشل بالمؤامرة، أو بالغزو المسلح الصريح، هذا هو الوضع. إنما ما نراه الآن، هي الكلمة التي قالها جمال الدين الأفغاني، عندما نتكلم مثلاً عن العلاقة بين مصر وتركيا، لا آخذ من كلمات مصرهم ولا تركهم بل آخذها من الأفغاني، "على كل ذي ملك على ملكه أن يسعى لحفظ غيره ما استطاع" هذا هو التآزر، نريد في هذا الأمر حل مشكلة التجزئة، وهذا يكون عن طريق التآزر، وأنا لم أقصد أن ننظر في دواعي مشكلة الأمن القومي وما عسى أن تمهد لنا، إلا لأنها تمكن لنا من التآزر مستقبلاً في هذا الشأن.

النقطة الأخرى، من المشاكل الموجودة خلاف التجزئة هي التبعية، تبعية لمحتل الأرض وهي واضحة، تبعية لمن يفرض علينا العقوبات باسم المجتمع الدولي -أو ما يسمى كذلك وهي واضحة أيضًا- وهناك التبعية الاقتصادية وهي قوية جدًا نراها في أي إحصاءات لحجم التجارة لأي بلد إسلامي أو عربي مع الغرب، والإحصاءات عن التبادل التجاري بين هذه البلدان وبعضها البعض يظهر حقا ما هي التبعية في هذا الأمر.

بالإضافة إلى تلك المشكلتين: التقسيم والتبعية، لدينا مشكلة أخرى؛ وهي أقرب للفكر قليلاً وهي الازدواجية الفكرية والمؤسسية، هذه مشكلة عانينا منها لقرن من الزمان، ولكن بدأنا الحمد لله أن نعالجها. كان عندنا مثلاً في بداية القرن العشرين معاناة شديدة من قانون وضعي وقانون إسلامي يتعلق بالأحكام الشخصية وغيرها، وهناك قضاء شرعي وقضاء أهلي يأخذ بالقوانين الوضعية، لدينا مؤسسات مبنية على نظام المؤسسات الحديث اللا-شخصي، وبجانبها المؤسسات الشخصية، عندنا أنماط في الاستهلاك والعيش يتضارب بعضها مع بعض، عندنا قيم وأخلاقيات وثقافات متضاربة وتؤدي إلى اللا-أدرية في النهاية، استطعنا في نهاية القرن العشرين أن تتقارب تلك

الثنائيات، توحد القضاء، وجدت وسائل لظهور المرجعية الإسلامية حتى من خلال القوانين الوضعية والحمد لله، وهناك محاولات فعلاً لإسباغ المرجعية الشرعية على القانون الوضعي، وهناك محاولات فكرية تبذل في هذا الأمر. ومن ثم فإن موضوع تلك الازدواجية أفقدنا جهد قرن من الزمان، انقسمنا فيه وتداركنا لمدة قرن، وبدأنا في النهاية نتوحد ونتقارب، هذا جيد في هذا الشأن وهذه المسألة، وبالأمس حين سمعنا الحديث عن فتح الله كولن، وجدت كلمة أن الناس تعاني من الفقر والجهل والفرقة، وفهمت جيدًا ما يقصد بالفرقة، الفرقة هي هذا الازدواج أو هذا ما فهمته، وكيف نتوحد في مواجهة تلك الازدواجية الفكرية ويتجه لدينا إلى تيار سياسي أساسي في بلادنا ولا ننقسم مثل ما حدث على مدى. أكثر من قرن مضى.

لتوضيح مسألة الفرقة التي حدثت، لو نظرنا من بداية القرن التاسع عشر ونهاية القرن العشرين، سنجد الآتي: في بداية القرن العشرين كان الفكر الإسلامي ينقسم قسمين يتضاربان، قسم المحافظين، وقسم المجددين. الأزهر وشيوخه محافظون، ومحمد عبده ومن والاه من خارج الأزهر مجددون، وتضاربا، المحافظون كانت لديهم مهمة، لم يكونوا أغبياء أو غير واعين كانوا علماء أفاضل، ولكنهم كانوا يرون أن هناك غزوة فكرية خارجية تأتي من هذا الباب وتجتث الأصول ولا بد من الدفاع عنها، وعندما تدافع عن الأصول لا ينبغي عليك أن تجدد، فهذا صعب جدًا، ووقفوا موقف الدفاع من أجل الأصول، والمجددون رأوا أنه لا يُحافظ على العقيدة إلا بالتجديد، ولهم حق في هذا، ولكنهم تضاربوا في اتجاهين مختلفين، ظل هذان الاتجاهان يعلو ضجيجهما ويخفت على مدى القرن العشرين وتوحدوا في شخصية بعد ذلك محمد الغزالي مثلاً، ممن يدافع عن الأصول ويجدد في ذات الوقت، في الربع الأخير من القرن العشرين، لكن قضينا ثلثي القرن لنصل إلى تلك النتيجة، وتبعثرت جهودنا في تجديد الفكر الإسلامي طوال تلك المدة من أجل هذه المعركة، هذه واحدة.

المسألة الثانية، الحركة الوطنية، كانت دائمًا تصدر من العباءة الإسلامية، الأفغاني وعمر المختار وعبد الكريم الخطابي، جميع زعمائنا في القرن التاسع عشر كانوا يخرجون

من تلك العباءة الإسلامية، وجميع من يقاومون الاستعمار والاحتلال كانوا من هذه العباءة. ظهرت بعد ذلك شخصية العلماني الوطني مع عشرينات القرن العشرين، ممثلاً في الحركات الوطنية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى وإلغاء الخلافة العثمانية، وتضاربت حركتان وطنيتان أحداهما بمرجعية علمانية والأخرى بمرجعية إسلامية تضاربًا على مدى سنين طويلة، واليوم فقط نجد قدر من التقارب بينهم. فالحركات الإسلامية واضح أنها بدأت تأخذ شكل تقارب واضح داخل بلدانها، والحركات العلمانية بدأت تدرك أهمية الاقتراب من تلك الحركات وعدم نفي إمكانياتها في الدفاع عن الأوطان، ولكن تطلب هذا قرنًا من الزمان لكي نصل إلى هذه النتيجة في هذا الأمر.

ما أريد أن أقوله إننا لسنا في مجال مشكلة فكرية، لا بالمعنى العقدي ولا الفقهي ولا السياسي، لدينا من يقرؤون الأحداث السياسية قراءة ذكية جدًا وبنظرة وطنية جدًا في بلادنا جميعا، إنما مشكلتنا في كيف نجمع الناس، وكيف ننظمهم وكيف نحركهم، الحركة مبتغاة، كلما نظمنا شيئًا في هذا الاتجاه انتكس على عقبيه من جديد وأصبحنا كلما نملأ وعاءً يتم إفراغه، هذه المشكلة التي تقابلنا مشكلة تنظيمية وسياسية بل ذرائعية أكثر منها مشكلة فكرية وعقائدية. وعلينا أن نواجهها بما يملك أصحاب القدرة على الحركة والتحريك من إمكانيات للحركة والتحريك. وشكرًا جزيلاً.

تعقيب د. نادية

شكرًا لسيادة المستشار طارق البشري على محاضرته التي بدأت بإعادة قراءة التاريخ لاستخلاص الدروس كخطوة نحو المستقبل في محاضرة عن مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي وباستحضار العلاقات العربية التركية بالذات، وعلى نحو يبين كيف أن مستقبل العالم الإسلامي يرتهن بمستقبل العلاقات العربية التركية وغيرها من أنماط العلاقات البينية.

رد المستشار البشري على الأسئلة

أحد الأسئلة يتحدث عن كيف نتحرك؟ طبعًا الحركة لها رجالها الذين لديهم القدرات التنظيمية والتحريكية قد لا أملكها أنا، أنا عشت طول عمري قاضيًا وهذه

الخبرة الحركية لم تكن عندي. فهذا السؤال مطروح على الساحة، ومن يجيب عليه لن يجيب عليه بالأقوال مثلما أفعل أنا ولكن يجيب عليه بالفعل الذي قد لا نراه الآن، قد نراه بعد حين.

حركة فتح الله كولن كيف تكيفت مع بيئاتها وسعت للتأثير والانتشار؟ أعجبني ما قيل اليوم من أن حركة الشيخ كولن حركة إيمانية وظفت الإيمان للمجتمع، وهذه قدرة حركية مهمة لمن يملكون الحركة، ونحن في مصر عندنا مشكلة تتعلق بالحركة وهذا يتعلق بالسياق التاريخي، فالمجتمع التركي بقيت فيه التشكيلات الصوفية قادرة على التحريك والتنظيم حتى في أشد أوقات معاداة الحكم للتوجه الإسلامي، لكننا مع الأسف مع بدايات القرن العشرين، الحركات الوطنية وحركات التجديد الإسلامية لم تعتني بالحركات الصوفية وتركتها واشتغلت من منابر أخرى وترتب على ذلك أن وقعت في يد الإنجليز والسلطة وبقيت في أيديهم، ولا أدري إن كان هذا وعيًا سياسيًا جيدًا منهم، وأنا أشك أنه كان وعيًا سياسيًا جيدًا، بل إن فكرة الحداثة أثرت عليهم تأثير أكبر مما كان يصح في هذا الأمر، لأنها أفقدتنا القدرة على تحريك التقاليد الإسلامية والوطنية في التنظيم والتحريك، وهى موجودة حتى في القرى، لأن عادات الانتماء لهذه الحركات منتشرة حتى في القرى، نحن فقدنا إمكانية التحريك لتلك الجماعات في هذه الفترة ولا أدرى كيف نحلها الآن. حركة الشيخ كولن تمتد من أرض بها من الخصوبة ما ينبت هذا النبت، وكذلك كانت تنبت عندنا فعلاً ولكننا تركناها للبوار للأسف الشديد.

هناك سؤال يرى أن المشكلة في الفكر وليس الحركة، ولكنى في مجمل حديثي كنت أثبت العكس، فالمشكلة ليست في الفكر، لدينا من الفكر الصائب في بلادنا هذه ما يكفي خمسه لكي تنهض هذه البلاد وتقوى، ولكننا لا نحركه التحريك الفعال، هذه هي المشكلة.

د. مصطفى أوزجان

بسم الله الرحمن الرحيم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أريد أن أبدأ كلمتي

بتقديم شكري للمستشار طارق البشري، وكذلك أود أن أقدم شكري لكل من بذل جهده من الأكاديميين والمفكرين والمحاضرين والمستمعين، كلهم خلال هذه الأيام الثلاثة التي تمت فيها دراسة ومناقشة أفكار الأستاذ فتح الله كولن، لكن إليكم أخيرًا تلخيصًا لما قيل في هذه الندوة.

فالأستاذ فتح الله كولن هو فكرة أصلاً تم تفعيلها إلى حد ما في الواقع، ومركز هذه الفكرة الإنسان، فالإنسان هو الذي يعمر الأرض وهو الذي يفسدها كذلك، لذلك أود أن أنبه مستمعي الكرام إلى ملاحظة من ملاحظات الأستاذ كولن "إن الوجدان، وجدان الإنسان، بالكراهية والعنف والبغض والغيرة والحسد يضيق ويتقلص، ولكنه في المقابل يتسع بالإيمان وبالعلم وبالمعرفة وبفكرة الخير ويتسع حتى يحتضن الدنيا والآخرة" والأستاذ كولن كعالم مسلم نقل لكل الرأي العام الإنساني أننا لا نستطيع أن نؤمن الصلح والسلام على مستوى العالم إلا من خلال إنشاء وصياغة إنسان جديد، وجيل جديد مشبع بالعلم والمعرفة وبحب الخير وبحب النفع للإنسانية كافة. وهي ليست أيديولوجية ولكنها قضية البشرية جمعاء وهي مبادرة مدنية قائمة على الاقتناع الذاتي والتحرك الطوعي.

وأخيرًا أوجه الشكر إلى جامعة القاهرة وكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، وكذلك أشكر جامعة الدول العربية التي هيأت هذه القاعة وهذا المناخ للمناقشات العلمية وعلى رأسهم الأمين العام السيد عمرو موسى، وكذلك أشكر كل من ساهموا حتى يكون هذا الجو جوًا آمنًا وأن يُتابع المؤتمر بهدوء وصمت. وكذلك أشكر رئيس جامعة القاهرة وأشكر كل من شارك من المحاضرين والأساتذة القادمين من العالم العربي والعالم الإسلامي والغربي.

التقرير الختامي

قضايا ورؤى فكرية نحو المستقبل

د. إبراهيم البيومي غانم / د. باكينام الشرقاوي

سيظل الجدل الفكري يدور حول مناهج الإصلاح وقضايا التجديد في عالمنا الإسلامي إلى أن تصل الجهود المبذولة في هذا الميدان إلى غايتها المنشودة. صحيح أن وراءنا قرنين من الزمان حفلا بكثير من الاجتهادات والتجارب الإصلاحية الفكرية والحركية؛ إلا أن الواقع يشير إلى أن مجتمعات أمتنا الإسلامية لا تزال تكافح من أجل الخروج من أسر الجمود والتأخر، ومن آثار الاستعمار والقابلية للاستعمار، وتعاني أيضًا مما جره هذا وذاك من ويلات سياسية واقتصادية واجتماعية. ومن هنا يكتسب كل جهد فكري في مسائل الإصلاح مشروعية علمية وعملية. وتكتسب هذه المشروعية قوة مضافة إن جاء هذا الجهد بمنهجية مقارنة بين خبرات متنوعة على امتداد العالم الإسلامي؛ فالمقارنة تتيح فرصة كبيرة لاكتشاف القواسم المشتركة، والدروس المستفادة من هذه التجربة أو تلك، وتمهد الطريق للانتفاع من تلك الدروس والخبرات.

إن المعرفة والفهم يكونان أوضح في سياق المقارنة. والمقارنة بدورها تكشف عن مواضع التشابه والاختلاف ودرجات النجاح والفشل وأسبابها في كل حالة. وقد كان هذا المؤتمر فرصة للتعرف على كيفية استقبال العقلية العربية لتجربة حركة الشيخ فتح الله كولن، خاصة وأن جميع المؤتمرات المماثلة السابقة انعقدت في الغرب عارضة لرؤى غربية بالأساس.

وإيمانًا بأهمية المنهجية المقارنة والرؤية المستقبلية في تناول قضايا الإصلاح في العالم الإسلامي، جاء هذا المؤتمر في استضافة الجامعة العربية؛ الذي يعتبر هو الأول

من نوعه على أرض عربية ليتناول خبرة الشيخ فتح الله كولن التركية بالتحليل والمقارنة والنظر المستقبلي.

شارك في المؤتمر جمع متميز من العلماء والمفكرين والباحثين الذين أتوا من بلدان عربية وإسلامية وبلدان أخرى أوربية وأمريكية وأفريقية، وقد ناقشوا مستقبل عملية الاصطلاح في عالمنا الإسلامي بأبعادها المختلفة مقارنة بـ "خبرة تركية" معاصرة يقودها الشيخ فتح الله كولن.

وكان الحضور المكثف على مدى ثلاثة أيام أمرًا ملفتًا للنظر، وخاصة أن أغلبية المؤتمرات العلمية لا تشهد إقبالاً كبيرًا لا من طلبة الجامعات ولا من الباحثين أو المهتمين بشئون الفكر والإصلاح. فقد احتشد كثيرون من هؤلاء وأولئك ولتسعهم أكبر قاعات جامعة الدول العربية، إضافة إلى عدد كبير من رجال الإعلام المرئي والمقروء. وقد بلغ عدد الحضور خمسمائة فرد يوميًا تقريبًا. وهو رقم كبير قلما توافر لمؤتمر علمي أكاديمي. كما حضر المؤتمر حوالي مائتين من الأكاديميين والطلبة والمفكرين من أكثر من عشر دول غطت معظم قارات العالم، وبلغ عدد المشاركين سواء بالبحث أو التعقيب أو رئاسة الجلسات ثمانية وثلاثين مشاركًا، قدموا من دول عربية وغربية. الأمر الذي جعل المؤتمر حدثًا دوليًا بحق، جمع مشاركين من حوالي عشرين دولة في مكان واحد ليناقشوا أربعة عشر بحثًا غطت الأوجه المختلفة لحركة فتح الله كولن الإصلاحية من منظور مقارن ومستقبلي.

وقد اتضح من خلال المناقشات والتعقيبات التي تلت كل جلسة من جلسات المؤتمر أن ثمة نقصًا كبيرًا في المعرفة بما يجري في تركيا عامة، وبحركات وجهود الإصلاح الإسلامي هناك خاصة. وحفلت أروقة المؤتمر بالحوارات المستفيضة والعميقة لاستجلاء أبعاد الخبرة التركية وإمكانيات وحدود الاستفادة منها.

دارت المناقشات في اليوم الأول من المؤتمر عن حركات الإصلاح في العالم الإسلامي خلال النصف الثاني من القرن العشرين؛ من حيث أنماطها، ومساراتها، ومآلاتها، في محاولة لتبيان موقع حركة كولن في إطارها الحضاري الإسلامي الأوسع.

كشفت المناقشات الثرية بين المشاركين في المؤتمر عن أهمية قيمة المكون الإيماني وتفعيله في الحكم على عملية الإصلاح من واقع تجربة الشيخ فتح الله كولن داخل تركيا وخارجها. حتى إن مصطلحات مثل مرضاة الله، وإنكار الذات، والأخلاق، والإيمان، وغيرها من المصطلحات التي تعبر عن البعد القيمي بدت أدوات أساسية في تحليل ودراسة تجربة الشيخ، ومحاولة البحث عن سبب نجاحها فيما فشلت فيه كثير من الحركات الإصلاحية الأخرى في العالم الإسلامي.

كشفت البحوث والمناقشات أيضًا عن أن ثمة منهجية جديدة يجب اتباعها في دراسة العملية الإصلاحية، وأن هذه المنهجية ترتكز على مبادىء وقيم المرجعية الإسلامية، وتستمد منها أدوات للبحث العلمي المنضبط. وقد أكد أغلب المشاركين على أهمية رد الاعتبار للبعد الروحي والإيماني عند تحليل الواقع ورصد محاولات تغييره، وتم إلقاء الضوء على وظيفية الإيمان في المجتمع وفي إصلاحه؛ أي باختصار إدراك أهمية تفعيل القيم في الواقع الاجتماعي وفي تطويره.

أثارت خبرة الشيخ فتح الله كولن كثيرًا من المقارنات مع حركات الإصلاح المختلفة في العالم الإسلامي (خاصة تلك التي بزغت خلال النصف الثاني من القرن العشرين). وتناول المشاركون الإشكاليات الكبرى التي عادة ما تصاحب عملية الإصلاح. ويمكن لنا تقسيم اتجاهات ومسارات النقاش في المؤتمر إلى ثلاثة أجزاء رئيسية: أولها يعرض لمحاور المقارنة بين حركة الشيخ كولن وغيرها من حركات الإصلاح في العالم الإسلامي. ثانيها يتناول نظرة كلية شاملة لماهية هذه الحركة: فكرها وتوجهها، زعيمها ومجالات عملها، ثم ثالثها أوجه الاستفادة الممكنة من هذه التجربة في واقعنا العربي والإسلامي.

أولاً- موقع حركة كولن على خريطة حركات الإصلاح الإسلامي: نظرة مقارنة

ركزت معظم المداخلات على بعدين رئيسيين ميزا حركة الشيخ فتح الله كولن عن غالبية حركات الإصلاح في العالم الإسلامي: البعد الأول هو القدرة على مأسسة الفكر وإكسابه حركية فعالة على أرض الواقع، والبعد الثاني هو القدرة على التجسير

بين الثنائيات بتبنى خطاب تصالحي توافقي يتخطى ويتجاوز الصراعات والاستقطابات الفكرية والسياسية والمجتمعية.

١) أهم ما أثار النقاشات فيما بين الحضور كان البعد الحركي والمؤسسي لتجربة كولن؛ فمع تعدد نظريات الإصلاح الإسلامية وتشابهها إلا أنها ظلت في بعض الحالات دون تفعيل، أو أنها آلت إلى الفشل في بعض الحالات الأخرى، من هنا كان نجاح الشيخ كولن في الربط بين الفكر الحركة مثارًا لإعجاب الجميع. وترددت بكثرة كلمات مثل التفعيل والفعالية والحركية الفكرية، وهي تدل في مجملها وبوضوح على عطش عربي للفعالية والحركة، كما تؤكد على أهمية وجدوى المبادرة والتخلي عن حالة العجز التي تصيب كثيرًا من محاولات الإصلاح الأخرى.

تتميز تجربة كولن أيضًا بحركيتها وفعاليتها الغائبة عن معظم الخبرات العربية المماثلة. فإلى جانب أهمية الفكر هناك أهمية الفعل أيضًا، وكما يقولون فإن "لسان الحال يتقدم على لسان المقال" وهو ما أكد د. مصطفى أوزجان، وهو من أبرز تلامذة ومساعدي الشيخ فتح الله.

كشفت بحوث المؤتمر والمناقشات حولها أيضًا عن أن أحد أسرار نجاح تجربة الشيخ فتح الله هو أنها تجاوزت حالة الاستقطاب المزمن بين طرفي النقيض: العلمانية السلبية، والسلفية السلبية؛ وذلك من خلال الدفع بتجربة وسطية فكرًا وحركة؛ لم تؤد فيها البراجماتية إلى التخلي عن الثوابت، بل أدت إلى الأخذ بأساليب مبتكرة لتحقيق أهداف غير خلافية وجامعة. وبالرغم من الأداء القوى في تفعيل القيم الإسلامية على أرض الواقع، إلا أن الشكل المؤسسي أو عنوان الحركة وشعاراتها لم يكن أول اهتماماتها. بل على العكس من ذلك؛ حيث نجد أن تجربة الشيخ لم تعتمد على هيكل مؤسسي واضح، وليس لها سلطة مركزية واحدة، ولكنها تنتهج مبدأ التنوع في مؤسساتها في مختلف المجالات على نحو متكامل.

"الخدمة" -بالمعنى الذي يقصده الشيخ فتح الله- شبكة مؤسسية متكاملة تعمل بكفاءة عالية. وفي حين تعاني بعض حركات الإصلاح من اتساع الهوة بين ما تقوله

وتدعو إليه من جهة، وما تفعله وتطبقه فعلاً من جهة أخرى، نجد أن تجربة كولن تميزت بقدرتها على ترجمة الأفكار إلى واقع، انطلاقًا من قرءاة واعية للواقع من أجل تغييره تدريجيًا ودون تصادم معه. ومن هنا جاءت حركية الفكر. إن أغلب مشاريع الإصلاح حملت أفكارًا كبرى متفق عليها، إلا أنها ظلت غير مطبقة لسبب أو لآخر، أو أن محاولات تطبيقها باءت بالإخفاق. فالأفكار ليست جديدة ولكن الفعل جديد، وخاصة أن أهم مشاكل الإصلاح في العالم الإسلامي تظل في الحركة والتنظيم وليس في الفكر. فالانطلاق جاء من معطيات الواقع وربطها بالفكر في علاقة تفاعلية دائمة.

٢) عند النظر في كثير من مداخلات المشاركين العرب والمصريين في جلسات المؤتمر، يمكن ملاحظة هيمنة إشكالية الثنائيات: الثابت والمتغير. العام والخاص. الكل والجزء. الشرق والغرب. الروحي والجسدي. العقل والقلب. العلماني والإسلامي. وفي المقابل فإن حركة كولن قامت على مبدأ تجسير هذه الثنائيات، مراعية في ذلك السنن التشريعية والسنن الكونية، فكلاهما مهم لتحفيز الفعالية داخل الإنسان وجدانًا وعقلاً. فالنظرة الأحادية والتحيز لاتجاه دون الآخر كانت أهم إشكاليات بعض الحركات الإصلاحية الإسلامية على تنوعها، وقد أظهرت حركة كولن قدرة كبيرة على تخطى هذه الثنائيات والموازنة بينها بتبني نظرة تصالحية ترى أبعاد التكامل بين هذه الثنائيات، وتسعى لمعالجة التناقضات إن وجدت بتدرج وسلاسة وعقلانية. وساعد كولن على ذلك عدة أمور هامة:

- انطلاقه من الفرد في إطار عملية شاملة لبناء الإنسان، وكأنه انطلق من الخاص للتأثير في العام -بدلاً من المحاولات المضنية للربط بين العام والخاص أو الفصل بينهما- فالهدف ليس السيطرة على العام؛ بل التأثير عليه من منطلق بناء مواطن صالح، حيث غاب التغيير من فوق كخيار أول. هذا على عكس بعض الحركات الإصلاحية الإسلامية التي استهدفت أول ما استهدفت المجال العام بهدف السيطرة عليه، وثبت صعوبة ذلك لكثرة التحديات على هذا المستوى الفوقي والكلى (النظم الكلية) وكان الاهتمام بها يأتي في أغلب الحالات على حساب بناء المواطن.

وبخلاف خبرتنا العربية القائمة على صناعة البطل (الفرد/القائد) حتى لو جاءت وهمية، اتجهت حركة كولن لبناء الإنسان وتربيته من خلال فكرة المثل الأعلى الذي وجده الشيخ كولن في الرسول ﷺ وفي "جيل الصحابة" الكرام.

يبدأ الإصلاح عند كولن من الفرد الذي يجب أن يتربي وفق منهجية تجعله مفيدًا لحضارته وللإنسانية جمعاء. وهكذا انطلقت الحركة من الفرد لبناء الجماعة، فهي حركة إصلاحية موجهة للمجتمع في المقام الأول. نواتها البدء بالإنسان، ومنهجها إصلاح تربيته. وأمام الخلط بين مشاريع الإصلاح الكلية والجزئية اتجهت حركة كولن للبدء بالتعليم كمجال حيوي من شأنه أن يؤثر في كل المجالات الأخرى ؛ من منطلق رؤية إصلاحية شاملة. فالهدف الأهم هو بناء مجتمع إسلامي على المدى الطويل. هي حركة من المجتمع وإلى المجتمع؛ بخلاف حركات أخرى إما موجهة من المجتمع ولكن إلى تغيير الدولة، أو العكس من الدولة لتغيير المجتمع (أو في داخل الدولة). إذا ما تجاوزنا المعنى الضيق للسياسة الذي يربطها بالسلطة والقوة وانطلقنا إلى المعنى الأشمل الذي ينقلنا إلى مفهوم صلاح الناس وتحقيق مصلحتهم، نجدها عملية تغيير سياسي عبر عملية تغيير اجتماعي وثقافي ممتدة.

- لا يهتم كولن أو حركته بالبعد السياسي المباشر للإصلاح، فالهدف ليس تغيير مؤسسات الدولة بل التأثير فيها على المدى الطويل من خلال بناء "مواطن جديد"، وبشكل تدريجي غير تصادمي. وعليه فإن من الخطأ ربط الخبرة الإصلاحية الإسلامية بالعمل الحزبي وحده، والحالة التركية تقدم لنا دليلاً على ذلك؛ حيث إن فك الارتباط بين العمل الحزبي، والعمل الإصلاحي الدعوي والاجتماعي؛ أفاد عملية الإصلاح. هذا إضافة إلى أن للصوفية في تركيا تأثيرًا أكبر من الأحزاب السياسية، وخاصة في نشر الوعي والتأثير في تكوين المواطن. وبالرغم من تكامل أبعاد الإصلاح وتداخلها، إلا أن خبرة كولن أبرزت البدء بالتركيز على بعد واحد تربوي مجتمعي (على الأقل في بداية عملية الإصلاح).

- تنطلق جهود الشيخ كولن من الثوابت الجامعة؛ ليس فقط بين المسلمين، ولكن

أيضًا بين البشر ككل، مستثمرًا الجامعية الإنسانية، التي لا تفرض رؤية أحادية جامدة، ولا تحصر ذاتها في التعامل مع المتغيرات والمشاكل الجزئية. وهكذا كان البحث عن المشترك مع الغرب مقدم على إعلاء المختلف حوله. وقد جاء اتجاهه للغرب من قناعة إيمانية بعالمية رسالة الإسلام، باحثاً عن عناصر الاتصال وليس عوامل الانفصال. وأمام دعاوى الحفاظ على الهوية المتكررة في العالم العربي، والتي باتت هما رئيسيًا لكثير من حركات وجهود الإصلاح، كانت مساعي بناء الهوية المشتركة هم كولن وحركته، وخاصة عند تناوله إشكالية اندماج المسلمين في الغرب. حيث نجده قد تخطى الاختلاف مع الغرب إلى البحث عن سبل تفعيل المشترك معه.

ولعل الخصوصية التركية تتجلى هنا، ففي إطار دولة علمانية ربطت بين العلمانية والتغريب من جانب والتقدم والإصلاح من جانب آخر ولعقود طويلة ، كانت عملية إعادة بناء الهوية المشتركة في الداخل التركي ضرورة ومنطلقا للانفتاح على الغرب عقلا وروحًا: عقلا من خلال الاستفادة من تجاربه وتقدمه المادي، وروحًا من خلال الوفاء بمهمة المسلم تجاه الإنسانية ككل. ومن ناحية أخرى، لم يكتف بالدعوة إلى الاستفادة من علوم الغرب فقط، بل قدم إسهامات في تعريف وتطوير بعض مفاهيمه الاجتماعية والسياسية الرئيسية. وساعده على ذلك استيعابه لفكر الغرب وعقده مقارنات مع المفكرين الغربيين، دون التخلي عن ثوابت الهوية الإسلامية أو معالمها الرئيسية.

وفي إطار النظرة الشمولية لعلاقة الإنسان بالله والكون، بحث الشيخ فتح الله كولن عن مرجعية وسطى جامعة لكل الروافد الفكرية، ليس فقط فيما بين المسلمين، بل بينهم وبين الغرب؛ خاصة وأن كثيرًا من الدول الإسلامية والمسلمين باتوا متأثرين بالغرب ومنظومته الفكرية والسياسية. وقد تخطى الشيخ موقف التشكك من الغرب، إلى محاولة الدخول إليه والتأثير فيه مخاطبا همومه ومخاوفه.

وفي ضوء تلك الرؤية، استطاعت حركة الشيخ كولن أن تستثمر العولمة بدلا من الاكتفاء بنقدها. وأكدت تجربته على أن أحد أهم عناصر حسن قراءة العصر هو استثمار الأبعاد الإيجابية للعولمة. وأحسنت الحركة أيضًا استغلال مقتضيات المرحلة الراهنة

والاستفادة من معطياتها التي تساند دعوات حقوق الإنسان والحريات وغيرها من قيم إنسانية جامعة تصلح مدخلا للتواجد والتأثير على الساحة العالمية. ويمكن القول بصفة عامة أن الشيخ قد تبنى موقفًا أقل تشككًا تجاه الغرب وأكثر انفتاحًا عليه مقارنة بمعظم المشاريع الإصلاحية الإسلامية الأخرى. فمع الانتباه إلى خطورة المادية الغربية؛ لم يبالغ الشيخ في الهجوم عليها، بل أبرز احتياجها لروحانية الشرق. فالإنسانية كما يرى في أمس الحاجة إلى الإسلام، ولكن الإسلام في أمس الحاجة لمن يمثله تمثيلاً صحيحًا.

- إيجابية الفكر والحركة، بمعنى عدم الوقوف عند نقد الآخرين وتفنيد سلبياتهم، بل الاهتمام بطرح الحلول والبدائل التي يمكن تطبيقها في ظل قيود الواقع ومعطياته الفعلية. ومن هنا اعتمدت الحركة سياسة تقوم على أن "تقديم البدائل أهم من انتقاد النواقص"، وأن "إضافة طريق جديد أجدى من المزاحمة على الطرق القديمة". وبذلك تم تلافى الدخول في صراعات ومنافسات تهدر الجهد وتزيد العوائق. إنها إستراتيجية خلق الفرص البديلة أو الجديدة، وتقديم حلول غير تقليدية بهدف تخفيف التوتر مع المناوئين.

إن نجاح حركة الشيخ كولن لا يعنى أنها لم تواجه عقبات في طريقها، بل يعنى القدرة على مواجهتها بالأسلوب المناسب، وعلى نحو إيجابي، وبرؤية مستقبلية.

ثانيًا: حركة "نماذجها من ذاتها": نظرة كلية

كان الوصول إلى تعريف وتوصيف واحد لحركة الشيخ كولن مثار نقاش خلال أغلبية جلسات المؤتمر. وقد تعددت التعريفات المستخدمة ومنها: حركة اجتماعية / دينية/ إسلامية/ معاصرة/ صوفية/ نماذجها من داخلها/ نموذج حداثى إسلامي متطور/..، أو "خدمة" كما يسميها الشيخ وأنصاره، تعبيرًا عن جماعة تتفانى في مرضاة الله وإنكار الذات في زمن عز فيه توفر أمثال هؤلاء البشر.

وتعود صعوبة إيجاد تعريف متفق عليه للحركة إلى أنها تجمع بين الروحانية والعقلانية، ليس فقط في طرح الأفكار وإنما أيضًا في طرق التنفيذ. وتؤكد الحركة في مختلف أعمالها على أنها "حركة نماذجها من ذاتها"، وذلك لسببين رئيسيين: أولهما

أنها أنشأت نماذجها الذاتية (نموذج المدرس والتاجر والداعية) اقتداءًا حيًا ومعاصرًا بالرسول الكريم ﷺ وصحابته، ثانيهما: اختيار الحركة للتعليم لبناء ما يسمى "بالنموذج الذاتي"، أي بناء الإنسان وتربيته على القيم الإسلامية لتحقيق "مهمة التبليغ"، التي يعتبرها الشيخ كولن المهمة الأساسية لكل مسلم في الحياة.

وحظي الشيخ فتح الله -مؤسس الخدمة/الحركة- باهتمام كبير من المشاركين في أعمال هذا المؤتمر؛ حيث قدم مثالاً لتنوع مصادر المعرفة في ظل إعلاء واضح للسنة النبوية، ولحياة الرسول وسيرته العطرة باعتباره "أسوة حسنة". وقد نجح الشيخ في تقديم خطاب يجمع بين المنطق العقلي والعاطفة الجياشة؛ حتى إن وصف الدكتور إبراهيم البيومي له بأنه يمثل عقل محمد عبده وروحانية النورسي وحركية حسن البنا وشفافية قطب، بات الأقرب والأدق لوصف الشيخ فتح الله كولن.

نجح الشيخ أيضًا في مأسسة "الخدمة" وإبعادها عن "الشخصنة"؛ فقد دأب -كما توضح مسيرته الدعوية والإصلاحية- على تحويل الشخص إلى فكرة، والفكرة إلى مؤسسة حتى تعيش وتستمر في الواقع؛ على نحو ما أشار دكتور محمود الكردي في تعقيبه على جهود الشيخ في ميدان الخدمة الاجتماعية والتربية المدنية.

لقد راعت الحركة سياق الزمان والمكان، وخاصة أنها نشأت في إطار علماني. وقدمت مشروعًا تصالحي منذ البداية، ثم طورت المشروع ليكون توافقيا من خلال الدعوة لتبنى تفسير ليبرالي للعلمانية كي تكون إيجابية، وليست سلبية. فالعلمانية عند كولن تعنى التعايش بين الأفكار والثقافات في وطن واحد. كما عملت على تشجيع السياسات البناءة بغض النظر عن طبيعة الحكومة أو الأشخاص أو الاتجاهات. ووضعت الحركة مسافة بينها وبين السياسة حيث ابتعدت عن أي حركة سياسية، وبحثت عن العمل في المجتمع من خلال فلسفة الخدمة. إنها جماعية أكثر منها جماعة، وهي منفتحة ولا تقصي أحدًا، وهناك شخصية محورية بدون شخصنة، فهي حركة جماعية، للقيادة فيها معنى القدوة وللشباب أدوار في القاعدة والقيادة معًا. وقد قامت الحركة على العمل الجماعي ثلاثي الأضلاع: الشباب هم القاعدة، ورجال

الأعمال هم مصدر التمويل المستقل، وتلاميذ الأستاذ هم القيادة الجماعية.

وبالرغم من المصاعب المفروضة في ظل علمانية الدولة التركية، إلا أن الشيخ استطاع تجديد حيوية الخطبة والموعظة وإحيائها كأحد أهم أدوات التغيير -كما لا حظ د. إبراهيم غانم في بحثه عن شخصية الشيخ- كما إنه أدخل المسجد مرة أخرى للتعبير عن المجتمع وللعمل على إصلاحه؛ سواء في مجالات مكافحة الجهل أو الفرقة أو الفقر.

ومن المعالم الإصلاحية البارزة في تجربة الشيخ فتح الله، أنه جعل التعليم جوهر منهاجه الإصلاحي، واهتم بالإنسان معلما ومتعلما، وأخرج التعليم من ضيق المنطق الوظيفي إلى رحابة بناء الإنسان بالمنطق النبوي الكريم؛ حيث تتم فيه المزاوجة بين العلوم الحديثة والعلوم الشرعية. فالشيخ -مثل معظم المصلحين الإسلاميين- لا يرى أي تناقض بين الدين والعلم، بل كلاهما يكمل الآخر، ومن من هنا اهتمت حركته بإنشاء مدارس حديثة تجمع الجوانب الروحية مع الجوانب المعنوية في نسق تربوي وتعليمي متجانس، مع تزكية البعد الأخلاقي من خلال الأنشطة المدرسية وسلوك المدرسين القدوة (التعليم بأسلوب النموذج). وبذلك تقدم حركة كولن نموذجًا للتغيير من أسفل إلى أعلى؛ عبر مؤسسات التعليم التي تستهدف أول ما تستهدف الجيل الصاعد من النخبة. ويمثل مفهوم الخدمة" روح العمل الجماعي في هذه الحركة.

ويتسم خطاب الحركة بسمة التفاؤل (وهي سمة قلما تتوافر في خطابات الحركات الإصلاحية الإسلامية الأخرى). وينظر الشيخ فتح الله إلى هذا القرن باعتباره قرنًا واعدًا؛ لأنه سيكون عصر النهضة من جديد في العالم الإسلامي. وأوضحت المناقشات مدى حيوية وديناميكية هذه الحركة في الداخل والخارج التركي؛ فعند استعراض مداخلات المشاركين الأتراك نجدها دوما مفعمة بالتفاؤل المدعوم دوما بأمثلة حية، والقائم على مبدأ المبادرة والحركة في اتجاه الآخرين. وتبنت الخدمة التي يقدمها أنصار الشيخ شعارًا يقول "نحن نأتيكم أينما كنتم"، بدلاً من الشعار الذي يقول "فقط هلمَّ إلينا".

ثالثًا: الدروس المستفادة: الآفاق والحدود

كان من المتوقع أن تجري مقارنة الخبرة الإصلاحية التي يقدمها الشيخ فتح الله

كولن، بما يشهده الواقع الإسلامي والعربي والمصري المتردي. وكان السؤال المركزي في هذه المقارنات هو: كيف يمكن التعلم من هذه التجربة؟ مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف السياقات المحلية من منطقة إلى أخرى في جغرافيا الأمة الإسلامية الواحدة.

بعض المشاركين ذهبوا إلى ضرورة الانتباه إلى ما في تجربة الشيخ فتح الله من خصوصيات "تركية" قد لا تتناسب مع ظروف البلدان العربية أو الإسلامية الأخرى. وأن غاية ما يمكن عمله هو الاستفادة ببعض الجوانب، وليس استنساخ التجربة بحذافيرها.

إن قضية الإصلاح قضية حضارية في المقام الأول، وهي ترتبط بعوامل اقتصادية وسياسية وثقافية وتربوية، وتحتاج لرؤية إستراتيجية تنظم العلاقة التكاملية بين هذه الأبعاد، وتحدد التوقيت والأسلوب الملائمين. ولماذا يعلو بعد من أبعاد الإصلاح على غيره في بعض الحالات؟ وكيف يصبح ذلك التعدد مصدر تكامل وثراء وليس تصارع؟ أسئلة تختلف إجاباتها من تجربة لأخرى بناء على طبيعة وخصائص السياق المحيط بكل واحدة منها. ومن يجب إدراك دلالات السياقات الداخلية والخارجية، وتأثيرها على حركات الإصلاح واختياراتها وتفضيلاتها، فلكل حالة أولوياتها بناء على طبيعة ومدى المصاعب التي تواجهها، فنجاح الحركة وليد بيئتها وتمكنها من معالجة تحدياتها. وبالرغم من المشترك الحضاري الجامع للأمة الإسلامية وتجلياتها الحضارية، إلا أن لكل مجتمع سمات تميزه عن غيره ترسم بعض معالم خصوصيته. وقد جاء انطلاق حركة كولن من الداخل من أجل بناء "نماذج من ذاتها"، والذات هنا إسلامية وتركية معًا.

ومن أهم ما يميز السياق التركي عن مثيله العربي هو أن نجاح الإصلاح في التجربة التركية، جاء بفضل تعافي مؤسساتها المدنية وقوة المجتمع المدني بها، رغم علمانية الدولة المفرطة؛ وربما بفضل الجوانب الإيجابية في هذه العلمانية وخاصة فيما يتعلق بالتأكيد على حكم القانون، ودولة المؤسسات، وتوفير هامش معقول من الحريات العامة والفردية. وقد ثبت في التجربة التركية الحديثة والمعاصرة أنه كلما خطت الدولة خطوة باتجاه الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي، اكتسبت الحركات الاجتماعية

الإصلاحية (ومن بينها ذات المرجعية الإسلامية) قدراً أكبر من حرية الحركة، وزادت فرصتها في بلوغ أهدافها. ذلك لأنه سياسة الانطلاق من المشترك والعمل على سد ذرائع الاختلاف لا تصلح إلا في مناخ يتطور ديمقراطيًا، ويقوم على مرجعية قانونية واحدة ومحترمة من جميع أطراف العمل السياسي. وتقدم الحالة التركية -أيضًا- دليلاً على خطأ اعتقاد أن المبادرات الليبرالية/ الديمقراطية في مجتمع غير ليبرالي وغير ديمقراطي لا تؤدي إلا إلى زيادة الفوضى، ولا تفيد الحريات العامة في شيء.

من المهم -كما ذهب أغلب المشاركين في المؤتمر- أن نعرف حدود الاستفادة وليس طرق الاستفادة فقط من التجربة التركية وحركة الشيخ فتح الله كولن كأحد مكونات هذه التجربة. فالفرق بين قوة الدولة (كما هي حالة الدولة العلمانية في تركيا) وبين استبدادها وتجليه في شخصنة السلطة في مستوياتها العليا "القائد وبطانته" (كما هي حالة أغلبية الدول الإسلامية والعربية) فرق هام، وله دلالاته، ويؤثر على حرية حركة جهود الإصلاح ومجالات عملها. وعندما يتجذر الاستبداد هيكليًا وتُسد منافذ التغيير، تزيد عوائق الإصلاح، وتصبح فرصه في النجاح أقل، مما لو توافرت هوامش ديمقراطية تحترم القانون وتصون الحريات العامة ولو في حدودها الدنيا. أما عندما تتجمد مسارات التطور الديمقراطي، فإن السياق العام يصبح مناوئًا للحركات الإصلاحية، ويتعذر عليها الدخول بفاعلية في المجال العام.

وعلى أية حال، فإن حركة فتح الله كولن وتجربته تقدم الكثير مما يمكن الاستفادة به وتفعيله في عملية الإصلاح في الواقع العربي، ومن ذلك الآتي:

أولا: التدرج والمرحلية في الإصلاح من خلال اتباع إستراتيجيات طويلة المدى. فقد بدأت حركة الشيخ كولن على استحياء في المجتمع منذ الستينيات من القرن الماضي، مستفيدة في المقام الأول من هوامش الحرية التي أتاحتها النظم المتعاقبة، على الرغم من ضيقها في بعض الأحيان، وخاصة في لحظات الانقلابات العسكرية التي شهدتها تركيا أكثر من مرة خلال العقود الماضية قبل أن تستقر على طريق الإصلاح الديمقراطي والسياسي مع مطلع القرن الحالي.

كانت البداية في ميدان التعليم منذ أكثر من خمسة عشر عامًا بفصل واحد، بعيدا عن فكرة البدايات الكبرى الشاملة التي لا تستمر، والتي قد تستفز الخصوم لضربها وإجهاضها وهي في بداياتها الأولى. وأمام تعاظم قوة الدولة، اتضح للشيخ وأنصاره أن التعليم هو المجال الحيوي للحركة الإصلاحية، وأن هذا المجال هو الخيار الأول والأسلم والأنفع على المدى الطويل لإحداث تراكم إصلاحي تدريجي وثابت وقوى. هذا وللحركات الاجتماعية في تركيا دور أكبر في التأثير على المجتمع التركي ونشر الوعي داخله أكثر من الأحزاب السياسية. وفي ضوء تلك "المعطيات التركية" اختارت حركة فتح الله كولن البعد التربوي ركيزة أولى لمشروعها الإصلاحي.

ثانيًا: أدى الانطلاق من حوار داخلي شامل بين التيارات المختلفة (وعدم حصره في الأحزاب) إلى خلق مناخ صحي لقبول مشروع كولن الإصلاحي، وتحجيم كثير من التحديات والعقبات التي يمكن أن تعوق مساره. وساعد على ذلك تقديم الحركة لرؤية جامعة تعطي أولوية للمشترك والإيجابي وتتخطى عوامل الانقسام والتنازع والخلافات، وترى أن الوقت كفيل بحلها. إنها إستراتيجية الواثق من أن الوقت لصالحه. وكان لقبول الآخر والاختلاف معه أهمية كبرى في نجاح هذا الحوار داخليًا ونواة لانطلاقه خارجيًا أيضًا. ومن ناحية أخرى، تبزغ ضرورة الحوار في ظل ظروف اختلال كبير في ميزان القوى بين أطراف العملية الإصلاحية، أو بينهم وبين الدولة، فللتعامل مع الأقوى مقتضيات خاصة.

ثالثا: قام الشيخ فتح الله بتطوير مفهوم الخدمة انطلاقًا من الأبعاد الفلسفية للصوفية التي تغلُب على التدين الإسلامي التركي، وقد برع الشيخ في توظيفه في تعميق رأس المال الاجتماعي في المجتمع التركي بصفة عامة، وفي مكافحة الجهل والفقر بصفة خاصة، وتبنى لذلك نظرة شمولية تنموية تهدف إلى تنمية القدرات، فهو اقتراب تنموي مدعوم بتنوع وسائل التمويل وفعاليتها، حيث جدد العلاقة بين الصوفي والتاجر (أو الداعية ورجل الأعمال).

وأخيرًا لقد مثَّل المجتمع محور اهتمام حركة الشيخ فتح الله كولن، فمنه وإليه

تحركت ونشطت. وهو الأمر الذي يعتبر مصدر قوة واستمرارية في الحالة التركية، ويمكن للخبرات العربية الاستفادة من ذلك، ولكن مع ضرورة العمل على بناء استراتيجيات تسعى للإصلاح وفق رؤية تصالحية غير تصادمية.


منتدى إقراء الثقافي

مؤتمر دولي

مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي

خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية

فضيلة الإمام الأكبر الشيخ أحمد الطيب، شيخ الأزهر/ مصر

الأمر الذي لا ريب فيه هو ضرورة التجديد، بحثاً عن الإجابة على أسئلة من قبيل مَن نحن؟ ومَن الآخر؟ وكيف نحاوره ونصمد أمامه؟ ولعل مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة يجد متسعاً في رحابه لانطلاقة موَفّقة في مجال مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، والبحث في حركة الأستاذ فتح الله كولن التركية، ولعله يجد فيها المفتاح الضائع لهذه القضية المغلقة التي قد ضلَّ مفتاحها.

المستشار طارق البشري/ مصر

إن المشكلة في عالم الإصلاح اليوم ليست عدم وجود الأفكار والمشروعات الإصلاحية، ولكن المشكلة في الحركة ذاتها، وتحويل هذه الأفكار إلى مشروعات عملية، وهذا ما يميز تجربة فتح الله كولن التركية.

د. محمد عمارة/ مصر

لأن الوحي القرآني قد قرن دائمًا بين الإيمان والعمل، فإن كلمات هذا العالم الربّاني قد تجسّدت -به وبإخوانه الكرام- أبنية شاهقة، وحياة خصبة، تزدهر بها كثير من بقاع هذا الكوكب الذي نعيش فيه.

د. سمير بودينار/ المغرب

إن حركة الأستاذ فتح الله كولن ليست في الواقع حركة مركزية عضوية، ولا تنظيما ولا جماعة أو طريقة، حيث يفسر الأستاذ كولن نفسُه المسارَ الذي مضت عليه دعوتُه وتأسيسُ المؤسسات الكثيرة بتأثير من تلك الدعوة بأن ما فعله هو أنه اقترح على الناس فكرة وأنهم يطبقونها بناء على "معقولية الفكرة".


ISBN 978-975-315-386-7
www.daralnile.com

